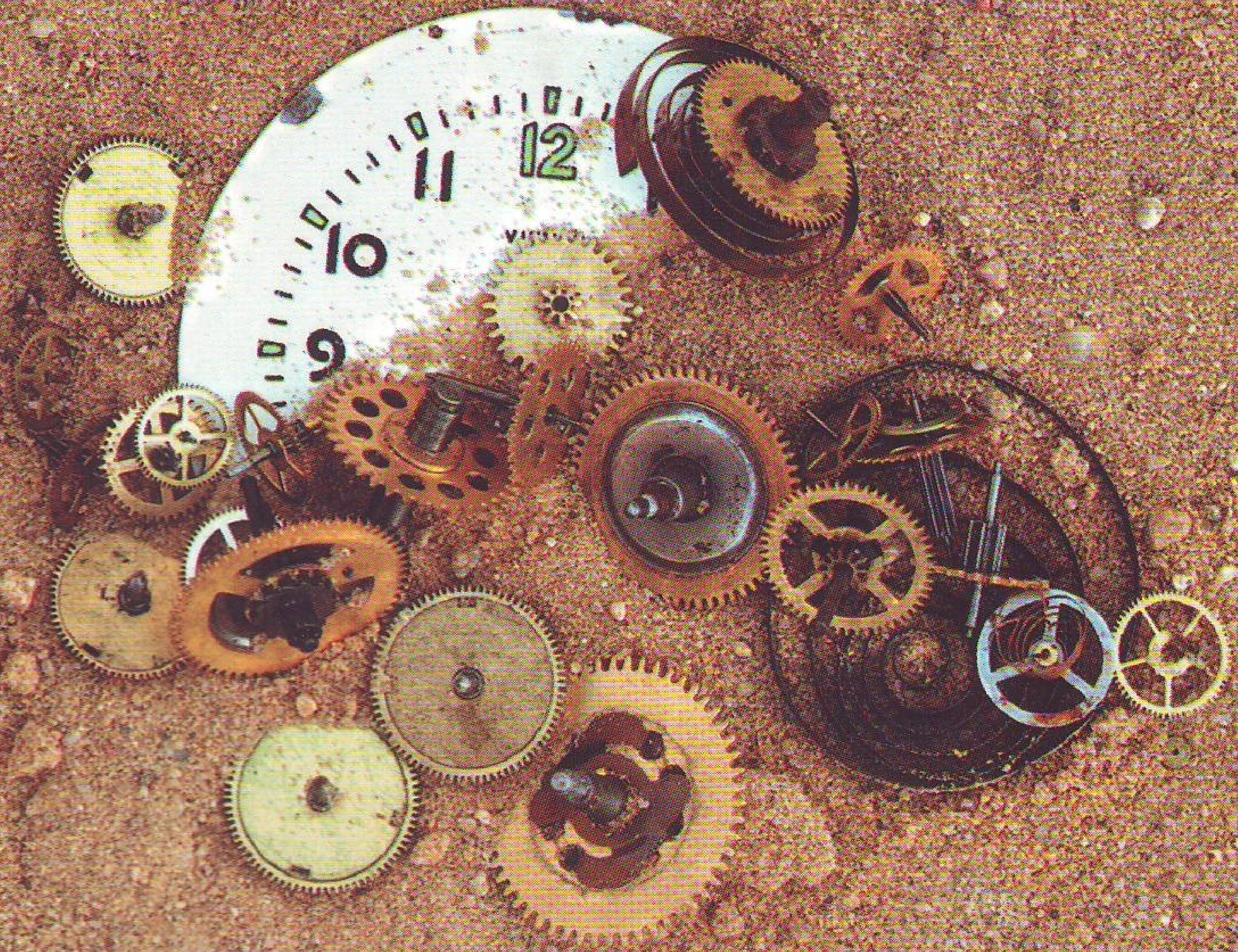


LUCIAN
BOIA

JOCUL CU TRECUTUL

Istoria între adevăr și ficțiune

HUMANITAS

Întrebarea fundamentală este, desigur, dacă istoria are sau nu sens. Dacă nu are sens, orice efort de a afla din ea încotro mergem se dovedește derizoriu. După atâta abuz de teleologie, scepticismul istoric pare a câștiga teren. Sunt tot mai puține marile construcții filozofice capabile de a ne spune de unde venim, încotro mergem și grație cărui mecanism. Un gânditor precum Karl Popper nu se sfiește să afirme, contrazicându-l pe Karl Marx, absența oricărui sens în mersul istoriei. În ce mă privește, mă mulțumesc să contemplu gratuitatea dezbaterii. În fapt, nu știm dacă istoria are sau nu are sens, dacă este sau nu este orientată, și orice alegere în această dilemă ține de pura credință, și nu de vreun adevăr demonstrabil.

LUCIAN BOIA

JOCUL CU TRECUTUL

Lucian Boia, născut în București la 1 februarie 1944, este profesor la Facultatea de Istorie a Universității din București. Opera sa, întinsă și variată, cuprinde numeroase titluri apărute în România și în Franța, precum și traduceri în engleză, germană și în alte limbi. Preocupat îndeosebi de istoria ideilor și a imaginarului, s-a remarcat atât prin lucrări teoretice privitoare la istorie (*Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*) și la imaginar (*Pentru o istorie a imaginarului*), cât și prin investigarea consecventă a unei largi game de mitologii (de la viața extraterestră și sfârșitul lumii până la comunism, naționalism și democrație). A adus, de asemenea, noi interpretări privitoare la istoria Occidentului, a Franței și a Germaniei. În 1997, lucrarea sa *Istorie și mit în conștiința românească* a stârnit senzație și a rămas un punct de reper în redefinirea istoriei naționale.

Volume publicate la Humanitas:

Istorie și mit în conștiința românească (1997, 2000, 2002, 2006, 2010, 2011)
Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune (1998, 2002, 2008)
Două secole de mitologie națională (1999, 2005, 2011)
Mitologia științifică a comunismului (1999, 2005, 2011)
Sfârșitul lumii. O istorie fără sfârșit (1999, 2007)
Pentru o istorie a imaginarului (2000, 2006)
România, țară de frontieră a Europei (2002, 2005, 2007)
Mitul democrației (2003)
Între înger și fiară. Mitul omului diferit din Antichitate până în zilele noastre (2004, 2011)
Jules Verne. Paradoxurile unui mit (2005)
Omul și clima. Teorii, scenarii, psihoze (2005)
Tinerețe fără bătrânețe. Imaginarul longevității din Antichitate până astăzi (2006)
Occidentul. O interpretare istorică (2007)
Napoleon III cel neiubit (2008)
„Germanofilii". Elita intelectuală românească în anii Primului Război Mondial (2009, 2010)
Franța, hegemonie sau declin? (2010)
Tragedia Germaniei: 1914–1945 (2010)
Capcanele istoriei. Elita intelectuală românească între 1930 și 1950 (2011)
Istoriile mele. Eugen Stancu în dialog cu Lucian Boia (2012)
Explorarea imaginară a spațiului (2012)
De ce este România altfel? (2012)
Eugen Brote (1850–1912). Destinul frânt al unui luptător național (2013)
Sfârșitul Occidentului? Spre lumea de mâine (2013)
Balcic. Micul paradis al României Mari (2014)
Primul Război Mondial. Controverse, paradoxuri, reinterpretări (2014)
Dosarele secrete ale agentului Anton. Petru Comarnescu în arhivele Securității (editor) (2014)
Suveranii României: Monarhia, o soluție? (2014)
Maria, regina României, *Jurnal de război* (3 vol., editor) (2014–2015)
Cum s-a românizat România (2015)

LUCIAN

BOIA

JOCUL CU TRECUTUL

Istoria între adevăr și ficțiune

Ediția a V-a

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: S. Skultéty
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Ioana Cucu
DTP: Florina Vasiliu, Carmen Petrescu

Tipărit la Paper Print – Brăila

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Boia, Lucian
Jocul cu trecutul: Istoria între adevăr și ficțiune / Lucian Boia. –
Ed. a 5-a. – București: Humanitas, 2015
Index
ISBN 978-973-50-4945-4
930.1

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021 408 83 50, fax 021 408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684 194

Către cititor
(prefața primei ediții, din 1998)

Ceea ce urmează nu are mai nimic în comun cu un tratat erudit de teorie a istoriei. Am făcut abstracție, în mod deliberat, de aproape tot ce s-a scris în materie. Nu m-a interesat să reiau vechi argumente, ci să-mi expun propriile idei. Puținele referiri bibliografice trimit la acele contribuții care mi-au oferit, în mai mare măsură, puncte de sprijin pentru o construcție care, în ansamblu, îmi aparține. Este o lucrare întru totul personală, ceea ce nu înseamnă că este și întru totul originală. Nu pot gândi altfel de cum gândesc măcar unii dintre contemporanii mei. Se va observa lesne că mă înscriu pe linia unui relativism științific, tot mai insistent afirmat de câteva decenii încoace. Iar în perimetrul strict al istoriei, mă asociez interpretărilor care iau în considerare *textul* sau *discursul*, ca elaborări relativ autonome față de trecutul la care se referă și dependente totodată de structurile imaginarului și de acțiunea ideologiilor.

Pornind de la istorie, mă reîntorc la istorie după o lungă peregrinare prin lumi imaginare. Atunci când m-am lăsat sedus de istoria imaginarului, nu am inclus pentru început și istoria printre domeniile susceptibile de a fi interpretate tot prin imaginar. M-au preocupat mai întâi ficțiunile cosmice, apoi impresionantul arsenal al „sfârșitului lumii". M-am oprit asupra experimentului comunist, văzut ca mitologie științifică materializată. Am urmărit gama plăsmuirilor

biologice, regulile potrivit cărora sunt inventați „oameni diferiți“ sau devin „diferiți“ oameni ca oricare alții. Aceste drumuri prin imaginar m-au pus în fața unor permanențe ale spiritului uman, în fața, de fapt, a unui adevăr simplu, atât de simplu, încât aproape nu-l mai luăm în seamă: acela că totul trece prin mintea noastră, prin imaginația noastră, de la cea mai sumară reprezentare până la cele mai savante alcătuiri. Ce altă sursă ar putea să existe? Iar ceea ce imaginăm nu este niciodată gratuit. Nu există ficțiune lipsită de sens. Până și pe planetele cele mai îndepărtate proiectăm speranțele, prejudecățile și iluziile noastre, ideologiile noastre, preocupările noastre curente.

Cu atât mai mult în istorie, mijloc privilegiat de exprimare a conștiinței colective. Istoria este și ea o construcție intelectuală, nu un dat obiectiv. A sosit momentul să mă aplec asupra ei, încercând să o aliniez la ceea ce mi se pare a fi un sistem global de interpretare. *Istoria imaginarului* nu poate lăsa în afară *imaginarul istoric*. Cercul este astfel închis. Mi-am propus, într-o primă etapă, în *Istorie și mit în conștiința românească*, să descifrez sensurile raportării românilor la propria lor istorie. Însă românii nu fac excepție, decât prin anume accente particulare. Există o logică a istoriei în genere, un mecanism propriu reelaborării și actualizării trecutului. Istoria își are *condiția* ei; despre această condiție și despre multe alte lucruri în legătură cu istoria, așa cum le înțelege autorul, va fi vorba în prezentul eseu.

Un cuvânt cu două înțelesuri

Inventăm cuvinte și apoi ne lăsăm subjugați de ele. Fără cuvinte, nu ar exista cunoaștere, dar tot cuvintele se constituie în entități independente, obstacole care se interpun între noi și „lumea adevărată“. Ne apropie și, în același timp, ne îndepărtează de esența lucrurilor. Independența de spirit presupune o stare de vigilență semantică, neacceptarea tiraniei acestor inevitabili intermediari.

Istoria este un asemenea cuvânt derutant. Puțini se gândesc la sensurile lui. Istoria este istorie, o știm cu toții. Nici istoricii, cu puține excepții, nu merg mai departe. Ei *fac* istoria mai curând decât o gândesc.

Ar trebui de la bun început să fim puși în gardă, fiindcă istoria, ca „știință“, prezintă curioasa particularitate de a purta același nume cu obiectul cercetării ei. Cu alte cuvinte, misiunea istoriei este de a reconstitui istoria. Numim la fel două concepte diferite, oricât am vrea să le apropiem: istoria în desfășurarea ei efectivă și istoria ca reprezentare. Imaginea aspiră să se confunde cu realitatea. Ceea ce este o erezie, și nu chiar inocentă. Identificarea celor doi termeni se hrănește din nevoia adânc resimțită de ancorare în trecut. Istoria este unica realitate pe care o putem invoca (totul reducându-se până la urmă la istorie) și ar fi de neconceput să o lăsăm să ni se scurgă printre degete. Trecutul înseamnă legitimare și justificare. Fără trecut, nu mai putem fi siguri de nimic.

Că ne aflăm în fața unei iluzii, aproape nici nu ar mai trebui demonstrat. Cum să reînvii istoria, cum să o aduci în prezent? Este prea mare pentru a încăpea între copertele unei cărți, prea mare pentru a fi cuprinsă fie și între zidurile unei biblioteci.

Atragerea istoriei spre noi presupune, așadar, întâi de toate, un proces de selecție. O selecție extrem de drastică, în urma căreia ceea ce rămâne, cantitativ vorbind, este infim față de „încărcătura" reală a trecutului. Se poate totuși avansa și în această privință un argument susceptibil de a ne liniști. Selectăm, firește, dar nu orice și oricum. Alegem elementele importante, reprezentative, semnificative. Istoria pe care o producem este mai mică decât istoria reală, dar îi seamănă până la identificare. Este istoria cea mare redusă la scară, replica ei sintetică. Iată-ne aparent asigurați. Cu condiția de a avea încredere nemărginită în cuvinte. Oare cuvintele nu ne joacă din nou o festă? Ce înseamnă: important, reprezentativ, semnificativ? Trebuie să mărturisim că nu înseamnă altceva decât ceea ce vrem noi să însemne.

S-a prăbușit, sau nu Imperiul Roman?

În anul 476, Odoacru, regele herulilor, l-a izgonit de pe tron pe Romulus Augustulus, ultimul împărat roman al Apusului. Acest fapt poartă un nume universal celebru: „căderea Imperiului Roman". A fost privit multă vreme ca evenimentul major al întregii istorii; s-a prăbușit atunci cea mai amplă și mai durabilă construcție politică pe care a cunoscut-o omenirea, și-a încheiat existența strălucitoarea civilizație antică și s-a făcut marele pas de la Antichitate la Evul Mediu. Fapt curios, contemporanii

nu par să fi observat ceva. Cum să-și imagineze de altfel că și-au încheiat ziua în Antichitate și s-au trezit a doua zi în Evul Mediu? Nu au sesizat însă nici faptul mai prozaic al dispariției imperiului. O veche dilemă ne întâmpină în acest punct. Contemporanii sunt ei oare observatori privilegiați ai propriei istorii, sau rătăcesc în neștire printre arcanele ei, precum Fabricio del Dongo pe câmpul de bătălie de la Waterloo? Cu alte cuvinte, istoria se vede și se înțelege mai bine din interior, sau din afară, de aproape, sau de departe? Greu de spus care ar fi postul optim de observație, cu siguranță însă că, din fiecare loc, istoria se vede diferit.

Oamenii de la 476 aveau motivele lor să nu vadă nimic ieșit din comun. Herulii lui Odoacru nu erau o prezență insolită. De câteva generații, frontierele încetaseră de a mai fi impermeabile și valuri de „barbari" se revărsau fără încetare în lumea romană. Provinciile erau deja pierdute. Imperiul se divizase la 395. Acum, Odoacru trimitea însemnele imperiale la Constantinopol, recunoscând autoritatea unui singur împărat. Ceea ce mai târziu s-a considerat a fi prăbușire a putut părea în epocă drept reunificare. Imperiul devenea iarăși *unul*. De altfel, principalele instituții romane au supraviețuit fatidicului an. Netulburați vreme de încă trei sferturi de veac, consulii au continuat să se succeadă la Roma, întocmai ca sub imperiu sau, mai înainte, în timpul republicii; senatul, de asemenea, s-a menținut. Spre mijlocul secolului următor, împăratul de la Constantinopol, Iustinian, și-a extins autoritatea *efectivă* asupra unei bune părți din Imperiul de Apus, chiar dacă nu pentru multă vreme. De altfel, ceea ce erudiții au numit mai târziu Imperiu Bizantin s-a numit, de fapt și de drept, până la sfârșit, până la căderea

Constantinopolului sub turci, Imperiu Roman. În Apus, Carol cel Mare la anul 800 și Otto cel Mare în 962 au reconstituit același imperiu. Oficial, „Sfântul Imperiu Roman“ a durat până în anul 1806, când Napoleon, pe cale de a atașa Europa propriului său proiect imperial, a pus capăt ficțiunii, determinându-l pe împăratul „roman“ să-și spună, mai modest, împărat al Austriei, ceea ce și era în realitate. Până într-o epocă recentă, când construcțiile imperiale s-au multiplicat (astăzi, oricine poate deveni împărat dacă vrea și dacă circumstanțele îi permit, așa cum a procedat micul dictator Bokassa în Africa Centrală), imperiul, real sau imaginar, era *unul*, universal și, evident, roman. Chiar Moscova și-a început cariera imperială transfigurându-se simbolic într-o a treia Romă (după Roma cea adevărată și Constantinopol). S-a crezut multă vreme că formula romană este ultima alcătuire imperială, nemaiurmându-i decât sfârșitul lumii și Judecata de Apoi (sau, potrivit unei versiuni alternative, regatul mesianic). Cum lumea, evident, continua să existe, își continua existența și imperiul, potrivit unei argumentații de o logică fără cusur.

Se explică astfel de ce „căderea Imperiului Roman“ a fost descoperită mult mai târziu. Evenimentul și-a luat însă revanșa și, timp de secole, faimoasa dată a stat înscrisă în cărțile de istorie cu cifre mai apăsate decât oricare alta. Dar, de câtva timp, lucrurile iau o nouă întorsătură. În măsura în care structurile tind să ne preocupe mai mult decât evenimentele, nu prea mai avem ce face cu anul 476. Odoacru, Romulus Augustulus — cui îi mai pasă de aceste personaje? Interpretările actuale se apropie oarecum (chiar dacă din motive diferite) de perspectiva celor care au trăit atunci și se deosebesc de teoria catastrofică

a eruditilor moderni, care au concentrat și dramatizat peste măsură procesul tranziției de la Antichitate la Evul Mediu. Avem de-a face nu cu un moment, ci cu o lungă evoluție, câteva secole înainte de prăbușirea Imperiului Roman, câteva secole după, în cursul cărora s-a reelaborat un întreg sistem de civilizație. Teza istoricului belgian Henri Pirenne, sintetizată în formula „Mahomed și Carol cel Mare“, este grăitoare pentru trecerea de la un sistem de interpretare la altul. Personajele-simbol nu mai sunt Odoacru și Romulus Augustulus, ci Mahomed și Carol cel Mare, iar faza decisivă se deplasează din secolul al V-lea în secolele al VII-lea și al VIII-lea. Totodată, evoluțiile economice devin mai semnificative decât cele politice. Potrivit lui Pirenne, cucerirea arabă (Mahomed) ar fi rupt în două spațiul mediteranean, ruinând comerțul antic și împingând Europa Occidentală spre economia naturală și sistemul social-instituțional al feudalismului (Carol cel Mare). Teza în sine nu a convins. Ea ilustra însă scoaterea discuției de sub obsedantul an 476 și deschiderea ei spre o abordare structurală, cu multiplele variante și interpretări care decurg de aici.

Ceea ce ne interesează pentru moment sunt avatarurile unui fapt care a început prin a nu exista, a devenit apoi un reper istoric incontumabil și, în sfârșit, pare pe cale de a se dizolva în oceanul unei problematici infinit de complexe. Este, sau nu semnificativ anul 476? Este un eveniment crucial, sau un noneveniment? Să recunoaștem că nu trebuie decât o minimă doză de abilitate profesională pentru a argumenta la fel de bine prăbușirea Imperiului Roman la sfârșitul secolului al V-lea sau, dimpotrivă, supraviețuirea sa (ori, la alegere, diverse soluții de compromis între aceste două variante).

Cavalerii și microbii

Nu s-ar putea spune că ciuma neagră ar fi o prezență nesemnificativă în istoria Europei. Nici că marea epidemie care a cuprins țărmurile Mediteranei și Europa Occidentală în jurul anului 1348 ar fi trecut neobservată de oamenii timpului sau de istoricii ulteriori. *Decameronul* lui Boccaccio este brodat tocmai pe acest cumplit eveniment. Timp de câteva secole, ciuma a fost una dintre obsesiile Occidentului și, efectiv, un factor major de mortalitate. Toate acestea erau cunoscute istoricilor, însă nu intrau, decât cu totul ocazional, în preocupările lor. Mai curând decât sănătatea oamenilor, îi preocupa sănătatea statelor (explicabilă, așadar, solicitudinea cu care au vegheat la căpătâiul muribundului Imperiu Roman). Cum se omorau oamenii între ei părea mai interesant decât modul cum erau uciși de un microb invizibil.

Să verificăm totuși această afirmație. Am la îndemână o istorie cât se poate de reprezentativă: *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*, editată de Ernest Lavisse și Alfred Rambaud, una dintre cele mai reputate sinteze apărute spre sfârșitul secolului al XIX-lea. Volumul al III-lea (publicat în 1894) tratează perioada 1270–1492 în nu mai puțin de 984 de pagini. Dintre acestea, aproape o sută revin Războiului de 100 de Ani dintre Franța și Anglia, evocat în toate peripețiile lui (în medie, o pagină pentru un an!). Ciuma, care s-a războit cu oamenii exact în aceeași vreme, este ceva mai greu de găsit. În Franța, lipsește cu desăvârșire, devorată de evenimentele politico-militare. Două rânduri, totuși, la capitolul consacrat Italiei: „În anul următor, o mare ciumă a devastat Italia (ea a fost minunat descrisă de Boccaccio)", de unde ar rezulta că principalul efect al ciumei a fost *Decameronul*. Epidemia engleză

are totuși dreptul la vreo zece rânduri. Autorul lor nu ignoră dezastrul demografic, dar trece repede peste el, pentru a zăbovi asupra creșterii salariilor, consecință a rarefierii mâinii de lucru. Curios (pentru noi) unghi de privire: pot pieri jumătate dintre locuitorii unei țări, istoricii nu își pierd sângele-rece, fiindcă nu asta este în fond problema lor. Salariile sunt mai importante decât oamenii, iar conflictele politice și militare mai importante decât orice.

Abia pe la mijlocul secolului al XX-lea (exceptând unele lucrări de pionierat cu impact limitat asupra interpretărilor de ansamblu), cercetătorii trecutului au descoperit demografia și, odată cu ea, medicina, corpul uman, sănătatea și boala, nașterea, vârstele omului, moartea... Le-au descoperit, fiindcă toate acestea sunt astăzi probleme majore ale societății. Și astfel, epidemia de ciumă și-a depășit condiția de eveniment anecdotic sau marginal și a fost integrată în marele mecanism al istoriei. Îi este imputată — nu exclusiv, dar în cea mai mare măsură — scăderea cu un sfert, o treime sau chiar mai mult a populației Occidentului în veacul care a urmat primului val microbian (în cazul Franței, s-a avansat procentul de 42%!). Nici un război nu a provocat vreodată o asemenea catastrofă. Singura comparație care ne vine în minte — sugerată de Emmanuel Le Roy Ladurie — este un război bacteriologic sau nuclear. Evul Mediu și-a avut războiul său „nuclear", pe care istoricii l-au ignorat, orbiți de faptele de arme mărunte ale Războiului de 100 de Ani, cu cavalerii săi în zale!

Dar saga microbiană nu se oprește aici. Cucerirea și colonizarea Americii au fost, la rându-le, dublate de un invizibil, dar cumplit război bacteriologic, încă mai devastator decât fusese ciuma în Europa. Nu brutalitatea

conchistadorilor, aşa cum s-a crezut, ci microbii purtaţi de ei ar fi dat lovitura de graţie civilizaţiilor amerindiene. Mecanismul acestui proces este numit, tot de Le Roy Ladurie, „unificarea microbiană a lumii". Până în epoca modernă, diferitele spaţii de civilizaţie au evoluat separat, având-şi fiecare nu numai propriul profil cultural, dar şi propriul fond microbian. Primele contacte au avut urmări devastatoare din cauza faptului că populaţii neimunizate au fost brusc expuse unor maladii, relativ benigne sau cu efect atenuat în propriul lor spaţiu de evoluţie. Treptat, s-a produs o egalizare, o „piaţă comună microbiană", dar timp de secole tributul plătit pentru unificarea lumii a fost imens. Catastrofa supremă s-a petrecut în America, unde, între 1500 şi 1600, plafonul demografic s-ar fi prăbuşit de la zeci de milioane la numai câteva milioane: un dezastru fără egal în întreaga istorie a umanităţii.[1]

Iată istorii care nu prea seamănă între ele. Nu voi arbitra între războinicii cavaleri medievali şi nu mai puţin agresivele microorganisme. Cu atât mai mult cu cât şi microbii sunt nevoiţi să cedeze în faţa unor interpretări mai complexe. Epidemia de la mijlocul secolului al XIV-lea este astfel subordonată unei dereglări socio-economice şi demografice globale: populaţia a crescut mai repede decât puteau creşte mijloacele de subzistenţă. Ciuma a lovit, aşadar, un organism social deja fragilizat.[2] Toate interpretările îşi au partea lor de justificare, după cum, putem fi siguri, toate exagerează, scoţând prea mult în evidenţă pe unii sau pe alţii dintre actorii istoriei. De altfel, nu există afirmaţie care să nu cuprindă în sine o exagerare, prin faptul inevitabil că nu poate fi decât „parţială". Adevărul complet şi perfect echilibrat nu are cum să fie prins în nici o formulă. Nu putem decât să luăm act de relativitatea oricărei alegeri, de imposibilitatea de a „cântări" semnificaţiile cu un cântar universal şi invariabil. Jocul limitat la care ne-am referit sugerează o competiţie generalizată între nenumăraţi factori efectivi sau potenţiali. Rândurile lor cresc în ritmul propriei noastre curiozităţi. Când istoria era predominant evenimenţial-politică, situaţia încă mai putea fi cât de cât ţinută sub control. Înclinarea actuală spre o istorie globală, cu alte cuvinte spre o istorie nediscriminatorie, deschisă oricărei probleme, zdrobeşte complet ierarhiile. Infuzia de antropologie, interesul manifestat pentru mentalităţi şi comportamente, coborârea la nivelul individului şi al vieţii cotidiene fac ca totul să fie semnificativ, egal de semnificativ, în funcţie de profilul anchetei pe care o întreprindem şi de perspectiva din care privim. Alimentaţia, sexul sau moda, şi chiar cele mai banale gesturi pot deveni la fel de grăitoare sau chiar mai grăitoare decât indicatorii economiei mondiale sau marile decizii politice (reciproca fiind la fel de valabilă). Nu mai există istorie, ci istorii. De fapt, „istoria" nu a însemnat niciodată altceva decât „istorii". Doar că acum diversitatea a luat amploare, a devenit mult mai vizibilă. În plus, suntem şi noi mai dispuşi să percepem ceea ce a fost dintotdeauna o inerentă diversitate.

[1] Informaţiile şi interpretările „microbiene" sunt preluate din articolul lui Emmanuel Le Roy Ladurie, „Un concept: l'unification microbienne du monde (XIV^{e}–XVII^{e} siècles)", în *Le Territoire de l'historien*, II, Gallimard, Paris, 1978, pp. 37–97.

[2] Asupra crizei secolului al XIV-lea, o privire de ansamblu la Fernand Braudel, *L'Identité de la France. Les hommes et les choses*, II, Flammarion, Paris, 1990, pp. 153–165.

O lume de imagini

Multitudinea reînvierilor trecutului oferă un argument suficient pentru incapacitatea noastră de a-l reînvia cu adevărat. Istoria nu este realitate, ci reprezentare. Condiţia

ei este aceea a *imaginii*. Nu însă asupra acestei constatări se manifestă dezacordul. Dezacordul privește conceptul însuși de *imagine*. Ne-am obișnuit să credem că imaginea, cel puțin o imagine corect elaborată, reflectă fidel un segment de realitate. Așa să fie oare?

Din când în când, cățelușa mea ridică ochii spre televizor. Renunță însă după o secundă de cercetare. Scena reală ar fi pasionat-o, cu siguranță. Dar nu simulacrul de viață derulat pe micul ecran. Nu este dispusă să participe la așa ceva. Pare a fi conștientă de un fapt pe care telespectatorii nu îl știu sau nu vor să îl știe. Și anume că ceea ce se vede nu este adevărat!

Atitudinea ei dovedește (cel puțin în raport cu gândirea umană) un deficit de inteligență. Pe noi, ne ajută inteligența să așezăm punți între lumi diferite și să traducem realitatea în limbaj, iar limbajul în realitate. Dar tot inteligența ne întinde curse: ne apropie și, în aceeași măsură, ne îndepărtează de realitatea efectivă, predispunându-ne la acceptarea unui compromis, în care limbajul sau imaginea se substituie lumii adevărate.

Capacitatea tipic umană de autoiluzionare explică și ușurința manipulării prin imagine. Când Revoluția română din decembrie 1989 a fost transmisă în direct în întreaga lume, nimeni nu s-a gândit, în îmbulzeala evenimentelor, proiectate minut cu minut pe ecranul televizoarelor, că s-ar afla prins în plasa unei extraordinare manipulări. Cum să-ți închipui așa ceva când ceea ce vezi este *adevărat*, cu actori autentici, cu scene filmate pe viu... Filmul documentar stârnise la începuturile lui același gen de iluzie, satisfacția descoperirii — în sfârșit! — a unui martor obiectiv și incoruptibil al istoriei. Istoria înscrisă pe peliculă părea a fi pur și simplu *istoria*. A trebuit să treacă un timp pentru a se arăta primejdiile ascunse în spatele acestei tentații. Filmul documentar se poate apropia mai

mult decât oricare alte mijloace de înregistrare, dacă nu de realitatea esențială, cel puțin de suprafața ei, însă tot filmul documentar, tocmai fiindcă i se presupun asemenea virtuți, poate și minți mai bine. Poate sugera, la nevoie, o interpretare opusă cu 180 de grade realității, susținută însă prin imagini extrase din cea mai pură realitate. Propaganda regimurilor totalitare a uzat din plin de această oportunitate; dar nici în context democratic, documentarul filmat nu face și nu poate să facă altceva decât să organizeze lumea potrivit unor criterii ideologice, cu singura deosebire că într-o societate deschisă evantaiul acestora este mai larg și mai nuanțat.

Trăim într-o lume de imagini, de imagini multiple și contradictorii. Nu sorbim realitatea, ci doar percepem inepuizabilele imagini ale ei. De altfel, ce altceva înseamnă fiecare dintre noi decât o sumă de imagini, imaginea sa despre sine și imaginile tuturor celorlalți despre el? În mod obiectiv, *existăm*, dar nu avem acces la noi înșine decât printr-un joc de imagini.

Nu este ușor de decis care dintre imagini se află mai aproape sau mai departe de adevăr. În *Tratatul de semiotică generală*, Umberto Eco zăbovește într-o notă detaliată asupra contradictoriilor reprezentări ale rinocerului. Timp de câteva secole, impresionantul animal a fost receptat prin faimoasa gravură a lui Dürer, care îl înfățișează acoperit cu o platoșă de solzi. Fapt interesant și cât se poate de grăitor pentru forța imaginarului, reprezentarea aceasta fantezistă s-a prelungit până într-o perioadă când explorările africane îi puseseră deja pe europeni față în față cu rinocerul autentic. Astăzi, rinocerul nu mai este desenat, ci fotografiat sau filmat. Eco se îndoiește totuși că fotografia ar fi mai realistă decât interpretarea lui Dürer. Solzii au dispărut, iar aparența este a unui animal cu pielea netedă. În fapt, dacă ne-am asuma riscul de a

pune mâna pe exotica creatură, s-ar putea să simțim ceva diferit de ceea ce sugerează atât gravura, cât și fotografia, oarecum între cele două reprezentări: o piele dură și zgrunțuroasă, sugerată, într-un fel, prin amplificare, de solzii imaginați de Dürer. Atât desenul, cât și fotografia sunt „traduceri", fiecare în propriul limbaj, nu au cum să fie replici perfecte ale realității.

Povestea cu rinocerul exprimă la o scară cu totul modestă ceea ce se petrece atunci când este vorba de reprezentarea istoriei, elaborare infinit mai complexă decât dialectica imaginilor simple evocate până acum.

Epistemologia joacă astăzi cartea relativismului. Adevărul absolut rămâne în urmă ca o formulă nespus de optimistă de secol XIX. Pentru Karl Popper (*Logica descoperirii științifice*), nimic nu poate fi confirmat definitiv, ci doar acceptat provizoriu; teoriile adevărate de astăzi au toate șansele să devină teoriile false de mâine! La Thomas Kuhn (*Structura revoluțiilor științifice*), „adevărul" se subordonează paradigmelor, acelor modele științifice globale pe care fiecare epocă și le construiește. O teorie este acceptabilă în măsura în care nu contrazice paradigma dominantă, altminteri, chiar „adevărată" să fie, nu are cum să se prindă în structurile acceptate ale cunoașterii. La noi sinteze culturale — noi paradigme și noi teorii. Nu mai zăbovim asupra anarhismului științific al unui Paul Feyerabend (*Contra metodei*), rebel față de orice autoritate și de orice principii, adept al preceptului că în materie de cunoaștere „totul este bun"!

Știința actuală se înfățișează ca produs al civilizației occidentale. Sunt exegeți care îi neagă pretenția de a reprezenta singura cale spre adevăr, îngrădind-o în sfera caracteristică reprezentărilor omului european. Dacă s-ar fi născut în China sau în India, este de presupus că ar fi arătat altfel. Alți interpreți ai fenomenului științific coboară

analiza la nivelul destinelor individuale, interogând biografia savanților. Educația primită, cariera, conexiunile sociale, înclinațiile religioase, ideologice și politice, toate își lasă amprenta asupra operei științifice. Cum rămâne atunci cu obiectivitatea și cu Adevărul?

Poate că răspunsul cel mai potrivit la această întrebare l-a dat marele fizician Niels Bohr, căruia i se atribuie următoarea butadă: „Un adevăr profund presupune că și contrariul său este nu mai puțin un adevăr profund"![3]

Ieșim încetul cu încetul din iluzia scientistă a veacului al XIX-lea. Li s-a pretins atunci până și literaturii și artei abordarea „corectă" a realității. Dar ce înseamnă, în fond, „realismul" literar și artistic dacă nu un cod la fel de artificial ca oricare altul, cu nimic mai „realist" decât romantismul, simbolismul sau suprarealismul? Ceea ce s-a numit realism nu spune, în principiu, nici mai mult, nici mai puțin despre esențele realității; spune altfel și altceva. Să fie o pictură realistă de secol XIX, cu reprezentarea formal corectă (ceea ce este un fel de a spune) a unui subiect oarecare, mai aproape de esența lucrurilor decât o compoziție medievală, centrată nu atât pe asemănare, cât pe valori și semnificații, sau decât un tablou suprarealist, transpunere vizuală a meandrelor psihicului uman?

Lumea reprezentărilor — științifice, artistice sau de orice fel — este alta decât lumea reală, oricâte punți le-ar lega. Cât despre acuratețea reprezentărilor în raport cu realitatea, se poate perora la nesfârșit, cu argumente pro și contra. Aceasta nu înseamnă că adevărul ar fi egal cu minciuna. Trebuie să sperăm în capacitatea noastră de a ne apropia de realitate; dar, oricât ne-am apropia, nu o putem privi decât cu propriii noștri ochi.

---

[3] Citat după Gerald Holton, *L'Imagination scientifique*, Gallimard, Paris, 1981, p. 120.

Condiția istoriei nu are cum să fie alta, și nu numai că nu este alta, dar prezintă complicații suplimentare. Mai întâi, complexitatea. Nimic nu este mai complex decât istoria, suma a tot ce se află în urma noastră. Totul este istorie! Apoi, și mai ales, îndepărtarea de punctul de observație. Istoria înseamnă o sumă nesfârșită de „imagini" amestecate în fel și chip, dar nu de imagini primare, ci de imagini derivate, la rându-le, din alte imagini sau reprezentări. Nu avem acces direct la istorie, și acest raport cu totul special dintre cercetător și obiectul de studiu deosebește istoria de majoritatea științelor. Accesul este indirect, prin *izvoare*. Cuvântul *izvor* sugerează el însuși o iluzie. Vrea să spună că, deși nu avem acces nemijlocit, avem totuși acces la informații care izvorăsc dintr-o anumită realitate istorică, la ceva, cu alte cuvinte, foarte aproape de realitate, provenind din miezul însuși al realității.

O asemenea înțelegere a izvorului păcătuiește printr-o doză excesivă de optimism. Izvoarele — în egală măsură scrise, iconografice sau orale — nu sunt produse de „istorie", ci de oameni, ele ne oferă de la bun început o istorie filtrată și tradusă, o lume de imagini peste care construim, la rându-ne, alte lumi de imagini. Herodot nu este propriu-zis un izvor pentru lumea secolului al V-lea înainte de Cristos, ci pentru modul cum priveau grecii sau anume greci lumea secolului respectiv, ceea ce este departe de a fi același lucru! Acum un veac și jumătate, Leopold von Ranke, magistrul istoriografiei erudite și critice, și-a propus să refacă istoria „așa cum a fost ea cu adevărat". Printre sursele sale de predilecție, figurau rapoartele ambasadorilor venețieni. Sunt surse, firește, dar în mai mică măsură pentru istoria medievală și modernă a Europei în deplinătatea și autenticitatea ei, cât pentru privirea venețiană asupra lucrurilor.

În căutarea unui grad sporit de certitudine, istoricii apelează astăzi, în măsură mai mare ca în trecut, la surse aparent neutre și obiective. Dar, oricât de puțină „literatură" ar cuprinde un izvor, el este totuși mediat, așezat într-o tipologie prestabilită și trecut inevitabil printr-o conștiință. Procesul-verbal al unui fapt nu este riguros același lucru cu faptul respectiv (la limită, poate fi substanțial diferit). Chiar o impersonală înșiruire de cifre este mai puțin obiectivă decât pare la prima vedere. Cifrele nu s-au așezat singure. Calcularea și dispunerea lor decurg dintr-o *metodologie*, iar metodologia înseamnă *intenție*. În plus, prelucrarea statistică a realității implică reducerea la unitate a unor elemente și fenomene deloc identice. Statistica este ea însăși o „imagine", cu partea ei de adevăr, dar și cu partea de „neadevăr". Orice izvor înseamnă traducerea istoriei autentice într-un anume tip de discurs sau de imagine.

S-ar putea crede că fac excepție de la regulă vestigiile materiale directe. Informația arheologică ar fi în acest caz mai aproape de realitate, cel puțin de acel segment de realitate pe care îl încorporează, decât comunicarea filtrată prin cuvânt, scris sau imagine. Problema este că erodarea suferită de mărturiile materiale, ca și izolarea lor de țesătura vie de civilizație, fără a mai vorbi de caracterul aleatoriu al descoperirilor, le conferă, oricât de „adevărate" ar fi în concretețea lor, o condiție secundă, cel puțin la fel de îndepărtată de realitatea originară ca a „surselor-imagini". Este, de altfel, bine știut că pe același material arheologic, aparent atât de solid (dar și atât de incomplet și de lipsit de grai), se pot clădi cele mai diverse ipoteze. Ruinele albe și tăcute ale Atenei — remarcabil conservate, totuși, în raport cu alte vestigii — ce sunt altceva decât imagini palide și enigmatice ale unui polis cândva colorat și viu?

Despre structurile și logica imaginarului

Între noi și istorie, între noi și lume, între noi și noi înșine, se interpune subtila țesătură a imaginarului. Este o constatare care ne deschide una dintre cele mai fertile piste intelectuale ale ultimelor decenii. Imaginarul înseamnă, întâi de toate, o sumă de structuri mentale stabile. Mașinăria umană, cu întreaga-i încărcătură spirituală, pare programată să funcționeze într-un anume registru. Nu putem gândi și simți decât omenește. Din acest punct de vedere, deosebirile dintre rase și culturi sau chiar dintre omul contemporan și omul preistoric nu trebuie supraapreciate. Ele ne par mari, pentru că nu avem termen de comparație. Puși în fața unor ființe extraterestre, am percepe, în sfârșit, caracteristicile fondului nostru comun, cu siguranță deosebit de al *celorlalți*. Structurile permanente — pe care le-am putea numi, urmându-i pe Platon și pe Jung, *arhetipuri* — se concretizează însă, se combină și se recompun fără încetare, în ritmurile unei istorii diversificate și fluide. Imaginarul este în egală măsură universal și specific: universal în structurile lui fundamentale, specific în varietatea întruchipărilor sale. Tiparul este același, conținutul mereu altul.

Imaginarul desfide materialismul naiv al celor care-și închipuie că reprezentările mentale își trag neapărat seva din lumea concretă. Nimic mai pueril decât traducerea miturilor în termenii „rezonabili" ai unei istorii prozaice și credibile. Imaginarul funcționează autonom, potrivit propriilor reguli. El se poate hrăni sau nu din realitate, dar, oricum, topește materia pe care o utilizează în creuzetul său. Un mit istoric poate fi sau nu construit pe un adevăr, sau poate amesteca adevărul cu ficțiunea, dar sensul său, independent de materialul folosit, aparține strict imaginarului.

Convingerea că nimic nu se poate clădi decât pe realitate, că „nu iese fum fără foc" este cât se poate de curentă. Nu înseamnă că este și adevărată. Imaginarul se mișcă perfect în afara realității, adesea o contrazice cu nonșalanță, în ciuda oricăror evidențe. Grecii antici au combinat câteva scheme ale globului terestru, care nu porneau, și nu aveau cum să pornească decât din imaginar. Cea mai durabilă dintre ele înfățișa o masă continentală — una singură — în emisfera nordică, și alta, similară, dispusă simetric, în emisfera sudică. „Harta" aceasta a folosit-o Columb, navigând spre Extremul Orient. Cum bine se știe, a descoperit America, pe care a combătut-o însă cu înverșunare până la moarte, fiindcă geografia lui imaginară nu îi permitea să o accepte. Cuba și Haiti erau pentru el părți ale Chinei; printre colibele sărăcăcioase ale indienilor, navigatorul genovez căuta palatul marelui-han! Ipoteza unor savanți greci care trăiseră cu două mii de ani înainte se dovedea mai puternică decât realitatea geografică bătătoare la ochi. Povestea a continuat, chiar amplificându-se, în emisfera sudică. Până spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, când explorările căpitanului Cook au spulberat definitiv ficțiunea continentului austral, generații de navigatori n-au încetat să-l caute, convinși că trebuie să existe, odată ce figura pe harta imaginară a lumii. Orice insuliță pierdută în abisul de ape devenea o probă nu împotriva existenței continentului, ci în favoarea sa: nu putea fi decât o porțiune a mult căutatului litoral austral!

Războiul troian nu avea nevoie de un autentic război troian pentru a intra în istorie. Homer era îndeajuns. Dar chiar cei mai raționaliști dintre greci nu au înțeles să renunțe la ceea ce părea a fi evenimentul inaugural al istoriei lor. Metoda de recuperare a fost simplă; s-a dat la o parte fabulosul, rămânând un război normal, ca oricare

altul. Mulți autori moderni au procedat la fel. Aventura lui Schliemann nu a făcut decât să complice interpretările. Arheologul german a descoperit ruinele Troiei, mergând pur și simplu pe urmele indicate de Homer, ceea ce părea a confirma punct cu punct relatările *Iliadei*. Astăzi, istoricii nu mai văd lucrurile așa. Parafrazându-l pe Giraudoux, s-ar putea spune că războiul cu Troia nu a avut niciodată loc. Troia este și nu este Troia. Ruinele de la Hissarlâc și dispunerea straturilor arheologice nu indică vreo corespondență semnificativă cu istoria legendară a Troiei antice. Și aici, ca peste tot în lume, au fost conflicte și războaie, oamenii s-au încăierat în fel și chip. E singurul adevăr istoric care rămâne! În rest, datele „reale" (și ele transfigurate în imaginar) care pot fi rezonabil extrase din epopeea homerică privesc o epocă mult mai recentă, mai apropiată de geneza poemelor, decât acel secol al XII-lea, reper cronologic al presupusului război troian.

Cu privire la originile Romei, se poate spune una sau alta. Sunt istorici care consideră tradiția ca fiind atestată de săpăturile arheologice, alții dimpotrivă. Potrivit lui Georges Dumézil, renumitul exeget al miturilor indo-europene, trama legendară a primelor secole de istorie romană adaptează și recompune elementele de bază ale fondului mitologic indo-european. Mitologia începuturilor Romei pare construită tot pe mitologie, nu pe istoria reală![4]

[4] Cu privire la războiul troian și, în genere, la perceperea mitologiei grecești, trimit la Paul Veyne: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, Paris, 1983 (ediția românească: *Au crezut grecii în miturile lor?*, trad. rom. de Bogdan Ghiu, Univers, București, CEU Press, Budapesta, 1996), și la Moses I. Finlay: *On a perdu la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, Paris, 1993. Dezacordul dintre arheologie și mitologie în cazul întemeierii Romei și al istoriei sale timpurii este înfățișat în toate detaliile de Jacques Poucet: *Les Origines de Rome. Tradition et Histoire*, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985. Teza contrară, a confirmării legendei prin arheologie, la Alexandre Grandazzi, *La Fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Les Belles Lettres, Paris, 1991.

Aceasta nu înseamnă că în structurile mitologice nu se prind și părți de realitate. În lipsa unor credibile atestări documentare, ar fi însă hazardat să procedăm, prin simplu demers „logic", la identificarea lor. Istoria nu este logică. Istoria este sau nu este, atâta tot.

Omul poate fi definit ca ființă fabulatoare. Nimic mai specific uman decât fabulația, acest joc nesfârșit cu tot ce ne înconjoară, prelungit adesea până la ieșirea în afara oricărei realități tangibile sau demonstrabile.

La prima vedere, jocul se prezintă cu totul derutant în nesfârșita-i diversitate. Trebuie totuși să-i dăm un sens, încercând să-i surprindem sau să-i imaginăm regulile. Vom coborî pentru început cât mai adânc, în căutarea structurilor primare. Indiferent de bogăția ornamentelor, mereu altele sau altfel dispuse de la o construcție la alta, structurile de rezistență ale imaginarului par a se înscrie într-o tipologie invariabilă. Cel puțin între limitele timpului istoric, ale unei istorii dinamice și asumate. „Gândirea sălbatică" (așa cum a analizat-o Claude Lévi-Strauss), prin excelență refractară istoriei, nu intră în raza problematicii pe care îmi propun să o abordez, chiar dacă, cu excepțiile de rigoare și schimbând ce este de schimbat, o serie de structuri ale imaginarului așază incontestabile punți între omul primitiv și omul modern. La fel ca istoria în genere, și istoria imaginarului sau imaginarul istoric pot fi privite din cele mai diverse perspective și decupate în fel și chip. Ceea ce urmează este propriul meu decupaj: conturarea câtorva ansambluri structurale

majore, susceptibile de a susține un întreg univers de reprezentări.[5]

O asemenea structură mentală definește conștiința, tipic umană, a unei *realități transcendente*, considerată a fi mai semnificativă decât realitatea palpabilă și căreia lumea concretă îi este subordonată. În strâns raport cu această convingere s-a dezvoltat complexul imaginar al lumii de dincolo și al vieții de apoi, presupunând, în alcătuirea ființei umane, un *dublu spiritual* destinat să supraviețuiască morții corporale. Tot o structură universală adună raporturile dintre *noi și ceilalți*, integrându-le într-o puternic dramatizată dialectică a alterității; rezultatul este o lume „fărâmițată“ și neliniștitoare. Oarecum opus, pentru a echilibra lucrurile, funcționează un principiu de *unitate*, menit să confere coerență și sens lumii în care trăim. Trecutul este, la rându-i, absorbit în structurile imaginarului, în primul rând prin obsedanta căutare și neîncetata *actualizare a originilor*. Recuperării timpului rămas în urmă îi corespunde, la celălalt capăt, tentativa, nu mai puțin insistentă, de pătrundere și *descifrare a viitorului*. O soluție alternativă oferă *evadarea din istorie*, complex de strategii susceptibile de a ne propulsa în afara timpului real, în spații neatinse de contradicțiile și mizeriile curente ale vieții (vârsta de aur, utopii, milenarisme...). Și, în sfârșit, se impune constatarea că diversele soluții ale imaginarului tind să se închege în sisteme riguros polarizate, definite prin *confruntarea contrariilor* (în timp ce lumea „adevărată“ se prezintă ca un spectru de nuanțe): alb și negru, bine și rău, spirit și materie, Crist și Anticrist, progres și decadență...

[5] În definirea structurilor imaginarului, am preluat schema de ansamblu propusă în lucrarea mea *Pour une histoire de l'imaginaire*, Les Belles Lettres, Paris, 1998 (traducere românească: *Pentru o istorie a imaginarului*, Humanitas, București, 2000 și 2006).

Rămâne să vedem cum este așezată istoria în acest cadru structural prestabilit și cum, fără încetare, structurile de bază capătă noi înfățișări și noi sensuri, în acord cu mersul însuși al *istoriei reale*.

În căutarea Absolutului

Dacă există o „suprarealitate“, atunci faptele istorice nu exprimă decât un joc secund, care se cere descifrat, pentru a se ajunge la adevăratele esențe. Ele sunt semne care ne conduc spre mecanismul invizibil, spre sensul profund al existenței.

Pot să se mire oricât raționaliștii moderni de credulitatea anticilor, lesne atrași de tot ce părea a fi semnificație încifrată, de la marile mituri ale originilor până la cele mai banale întâmplări cotidiene. Să nu fim atât de naivi încât să ne închipuim că istoricii antici erau naivi. Nu erau mai puțin inteligenți decât noi. Știau și ei ce înseamnă un fapt pozitiv. Dar socoteau că există și înțelesuri mai adânci, identificabile într-o subtilă gamă de mesaje transmise de „dincolo“. Istoria se integra astfel într-o ordine cosmică purtând amprenta sacralității. Realitatea în sine era prea banală; pentru a deveni istorie, trebuia să capete un înțeles, să treacă, așadar, printr-un proces de transfigurare.

Pentru omul modern — iau un exemplu la întâmplare —, un zbor de păsări înseamnă un zbor de păsări și nimic mai mult. Și pentru antici însemna același lucru. Dar putea, în funcție de context, să însemne și altceva: un semn, aparent banal, și totuși un semn că ne aflăm într-un punct nodal al istoriei. Exceptând câțiva mari istorici greci — un Tucidide, un Polibiu — deciși să joace

cartea raționalismului, anticii au înțeles să nu rupă complet punțile între istorie și mit, între ceea ce ar fi realitatea formală și realitatea esențială a lumii. Istoricii romani — Titus Livius, Tacit, Suetoniu — apelează sistematic la acest gen de dedublare. Încă o dată, nu erau atât de stupizi încât să nu știe că o eclipsă este o eclipsă, iar reacția câinilor înspăimântați de urletul lupilor e cât se poate de normală (pentru a menționa unele dintre „semnele" invocate); considerau însă că ceva mai profund, de ordinul sacrului, se ascunde dincolo de prozaismul faptelor, iar acel *ceva*, odată ce există, trebuie să se manifeste într-un anume fel. Ca în *Noaptea de Sânziene* a lui Mircea Eliade, sunt locuri și momente care ne permit accesul spre o lume superioară.

La ce-ar servi, așadar, să-l combatem pe Titus Livius pentru partea legendară a istoriei romane pe care a consemnat-o minuțios, sau să ne întrebăm, prizonieri spiritului modern, dacă credea sau nu cu adevărat în ea? Destinul sacru și imperial al Romei pretindea începuturi pe măsură. Cum ar fi arătat, sub pana unui Titus Livius, devenit arheolog meticulos, mărunta reconstituire a lentei evoluții a unei neînsemnate așezări rurale spre orașul imperial de mai târziu? O asemenea istorie poate fi mai adevărată, dar ea nu are *sens*. În cazul Romei, orașul sortit să stăpânească popoarele, doar mitul avea sens. Neadevărat în accepția banală a termenului, mitul era mai adevărat decât istoria autentică, în accepția esențială, supremă, a ceea ce înseamnă Adevăr dincolo de învelișul superficial al lucrurilor.[6]

---

[6] Interpretarea pe care o propun datorează mult remarcabilului articol al lui Laurent Mattiussi, „La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire", în *Storia della Storiografia*, Jaca Book, Milano, 13, 1988, pp. 3–28.

Iudaismul și, pe urmele sale, creștinismul au dus această logică până la capăt. Lumea pământească și cea supranaturală au fuzionat într-un sistem complet și coerent. Biblia șterge orice frontiere între istoria sacră și istoria profană. Totul devine încărcat cu sens. Istoria nu mai este decât proiecția terestră a unui plan divin, un experiment pe care îl încearcă divinitatea cu omul.

Mai mult încă decât mitologia anticilor și curioasele lor semne prevestitoare, istoriografia pătrunsă de sacralitate a creștinătății medievale i-a intrigat cumplit pe raționaliștii moderni. Prezența cotidiană a miracolului, la mulți dintre autorii Evului de Mijloc, părea să ilustreze incapacitatea de înțelegere a unor spirite fragile și dezorientate.

În fapt, construcția istoriografică a Evului Mediu se remarcă printr-o incontestabilă rigoare. Nu spiritul de sistem lipsește, dimpotrivă. Pentru Evul Mediu, totul este sistem: de la edificiul social și instituțional, rigid ierarhizat și funcțional, până la nu mai puțin minuțioasa punere la punct a raporturilor dintre „cetatea lumească" și „cetatea lui Dumnezeu".

Teologii și istoricii medievali erau cât se poate de consecvenți cu propria lor interpretare. Fundamentul acesteia poate fi contestat, dar nu dezvoltarea logică a principiului originar odată acceptat. *Dacă* există o divinitate căreia i se subordonează totul, intervențiile de dincolo în lumea pământeană sunt cât se poate de firești. Neintervenția ar fi mai puțin firească! Nevoit să cedeze teren în fața raționalismului și în căutarea unui compromis cu normele științifice proclamate, creștinismul modern a adoptat o atitudine prudentă în chestiunea miracolelor și, în genere, a prezenței divine în mersul „cotidian" al istoriei. Este ca și cum omenirea noastră măruntă i-ar interzice ființei

supreme să intervină în treburile ei, odată mecanismul pus în mișcare, sau i-ar limita competențele, impunându-i un cod de comportament. Demersul logic în această privință aparține mai curând sintezei istorico-teologice medievale.

Raționalismul și-a propus anihilarea intervențiilor exterioare și explicarea lumii concrete strict prin ea însăși. A fost o revoluție intelectuală (cu apogeul în Europa Luminilor din secolul al XVIII-lea), dar o revoluție mai puțin radicală decât ar putea să pară la prima vedere. Ea nu a afectat nevoia de absolut înscrisă în spiritul uman. S-a petrecut o deplasare (relativă, de altfel) dinspre religie spre știință, dinspre imaginarul tradițional spre un nou tip de imaginar, așezat însă în aceleași structuri fundamentale. „Eliberată" de supravegherea Providenței, istoria nu a fost lăsată să evolueze în voie (în genere, istoria nu este niciodată „lăsată"!). A rămas să fie condusă de principii „raționale", la fel de abstracte și transcendente în raport cu realitatea banală a faptelor ca principiile religioase cărora tindeau să le ia locul. Este explicabilă voga lui Newton în veacul al XVIII-lea. Savantul englez dovedise că universul funcționează potrivit unui sistem de legi, că nimic nu se petrece la întâmplare. Legea gravitației universale făcea inutilă acțiunea Providenței, se așeza pur și simplu în locul ei (deși nu aceasta fusese intenția lui Newton, spirit profund religios). Ceea ce era valabil pentru partea fizică a lumii trebuia să fie și pentru partea ei socială și morală. Voltaire a exprimat foarte bine această idee în articolul *Destin* din dicționarul său filozofic. Ilustrului francez i se părea de neconceput ca o parte a lumii să fie „aranjată" potrivit unui sistem de legi, iar alta să rătăcească la întâmplare. Istoria trebuia să se prindă într-o structură la fel de riguroasă ca mișcarea planetelor. Nici cel mai neînsemnat eveniment nu avea dreptul să intervină fortuit. Desacralizat, destinul rămânea destin. O altă istorie nu ar fi de conceput, parcurgem singura istorie posibilă, programată să fie așa cum este, până în cele mai mici detalii.

Astfel debutează una dintre cele mai curioase, dar și mai caracteristice preocupări intelectuale ale ultimelor două-trei secole: „vânarea" legilor istoriei. Pentru d'Holbach, contemporanul lui Voltaire, legile fizicii și ale istoriei erau totuna, ceea ce îl îndreptățea pe filozof să afirme că toate greșelile oamenilor nu sunt, până la urmă, decât greșeli de fizică!

Convingerea că istoria *trebuie* să aibă un sens superior a rămas adânc înrădăcinată. Rari sunt gânditorii moderni înclinați să afirme fără înconjur lipsa oricărei semnificații de ordin metafizic în scurgerea timpului. Interpretărilor religioase le-au luat locul filozofiile istoriei. Invocarea „legilor" sau a unui curs istoric obligat se înserează într-o logică similară cu a vechilor interpretări axate pe ideea sacralității esențiale a lumii. Zeii și Providența au lăsat locul celor mai diverse soluții. Au fost solicitate — pentru a conferi ordine și sens evoluției omenirii — mediul geografic, rasa, forțele economice, științele și tehnologia, perfecționarea rațiunii... Marile credințe ale vremurilor noi s-au pus în slujba conceptului de *finalitate istorică*. Valori și proiecte *actuale*, cum sunt libertatea, a indivizilor și a națiunilor, sau performanțele în ordinea cunoașterii științifice și a înfăptuirilor tehnologice au captat mersul istoriei, canalizându-l spre prezent și propulsându-l în viitor. *Religia progresului* și *mistica națională*, cele două mituri esențiale ale epocii moderne, au conferit istoriei dimensiunea transcendentă care risca să-i lipsească pe măsura refluxului sacralității. Cea dintâi presupune acțiunea unei forțe irezistibile, care împinge omenirea pe panta ascendentă a viitorului. Cea de a doua

decupează lumea în entităţi naţionale, fiecare avându-şi locul predestinat, spiritul specific şi propria misiune; ţelul istoriei ar fi în acest caz împlinirea destinului fiecărei naţiuni şi cu deosebire al acelor naţiuni-far menite să călăuzească omenirea. Avem de-a face cu determinări situate la fel de „sus“ faţă de evenimentul brut ca mecanismul sacru al istoriei; în raport cu aceste idei-forţă, oamenii sunt doar actori, iar evenimentele — „semne“ care se cer decriptate.

Pozitivismul şi marxismul, cele mai cuprinzătoare filozofii ale istoriei imaginate în secolul al XIX-lea, sunt şi cele mai apropiate de sensul religios al interpretărilor tradiţionale, şi aceasta în ciuda ambiţiilor lor ştiinţifice sau, poate, şi chiar cu siguranţă, tocmai din pricina acestor ambiţii. Cu cât istoria vrea să spună mai mult, cu cât ştiinţa în genere vrea să spună mai mult, cu atât ele trec dincolo de limitele cunoaşterii pozitive. Tentaţia Absolutului conduce inevitabil spre abordări de tip religios.

Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, nici nu şi-a ascuns acest gând. Potrivit doctrinei sale, traiectoria omenirii cuprinde trei mari etape: teologică, metafizică şi pozitivistă. Cea din urmă, apoteoză a spiritului uman, îşi află textul fondator în propriul său *Curs de filozofie pozitivă*, devenit astfel o nouă Biblie. În ultimii ani ai vieţii, Comte a făcut pasul decisiv spre religie — evident, spre religia *lui* —, publicând un *Catehism pozitivist* şi un indigest amalgam ştiinţifico-filozofico-religios, care se pare că i-a pasionat totuşi pe adepţi, sugestiv intitulat *Sistem de politică pozitivă sau tratat de sociologie, instituind Religia umanităţii*. „Religia umanităţii“ se sprijinea pe trei principii: *dragostea, ordinea* şi *progresul*, sau, altfel spus, *sentimentul, raţiunea* şi *activitatea*. Comte ţinea să precizeze că noua „ştiinţă sacră“ devenise însăşi istoria, făuritoare a tot ce există şi anunţătoare, pentru cine ştie să citească în ea (şi Comte citea fără nici o dificultate), a împlinirilor de mâine. Era o religie fără Dumnezeu, însă cu mulţi sfinţi, aceştia fiind oamenii mari, ale căror creaţii, în toate domeniile, jalonau calea spre perfecţiune. Comte a inventat şi un calendar (cu luni numite „Homer“, „Gutenberg“ sau „Frederic cel Mare“), a inaugurat un templu şi a devenit el însuşi mare-preot al propriei religii. Remarcabilă aventură filozofică, de natură a dovedi că drumul de la ştiinţă la religie nu este deloc nepracticabil, mai ales dacă trece prin filozofie, şi cu deosebire prin filozofia istoriei.

Încă mai interesant este cazul lui Marx. Spre deosebire de Comte, fondatorul materialismului dialectic şi istoric nici nu a vrut să audă de religie, în care vedea un „opium al popoarelor“. El a purces la reaşezarea lumii pe baze cu totul noi, exclusiv „materiale“, opuse cu 180 de grade interpretărilor „idealiste“ tradiţionale. Rezultatul poate fi apreciat drept o „contrareligie“. Dar ce altceva este o contrareligie decât tot o religie? În fapt, teoria istorică a lui Marx prezintă două niveluri. Etajul inferior se înfăţişează cât se poate de concret şi de material. La etajul de sus, întâlnim însă o idee transcendentă, care orientează dinamica istoriei. Materialismul lui Marx este dominat de teleologie. Istoria lui presupune, şi chiar enunţă explicit, o finalitate; viitorul, deşi inexistent, totuşi prefigurat, o atrage tiranic spre sine. Interpretarea „materialist-ştiinţifică“ a datelor istorice nu serveşte până la urmă decât ca alibi. Ceea ce vrea Marx să spună, în ultimă instanţă, este că societatea modernă nu poate ocoli mersul obligat spre comunism. Dincolo de forţele social-economice la lucru, se întrevede imaginea virtuală a implacabilului Destin.

Viitorul comunist divinizat înscrie marxismul în schema milenaristă. Este cu siguranţă cea mai pură variantă de

milenarism laicizat. Milenarismul religios anunța (și continuă să o facă) iminența regatului mesianic, intrarea într-o fază postistorică de desăvârșire. Aceeași „depășire“ a preconizat-o și marxismul, cu singura deosebire că în versiunea sa secularizată *legile istoriei* acționează în locul Providenței. Norman Cohn (în clasica sa lucrare *The Pursuit of the Millenium*, 1957) și Mircea Eliade sesizaseră încă din anii '50 dimensiunea milenaristă a proiectului marxist. Dar intelectualitatea occidentală, pe atunci sensibilizată de lozincile anticapitaliste și de utopia viitorului luminos, nu avea cum să accepte o asemenea asimilare. Ce putea fi religios-milenarist într-un program de transformare *științifică* a societății? Au trecut câteva decenii, și astăzi, după ce s-a putut constata prea bine că legile marxiste ale istoriei numai științifice nu sunt, ceea ce iese în evidență din întregul proiect este tocmai construcția imaginară a viitorului, cu alte cuvinte încărcătura milenaristă.

Comte și Marx nu sunt nume oarecare în istoria gândirii moderne. Cel dintâi a inventat *sociologia*, cel de-al doilea a stimulat enorm mișcarea de idei în întreaga zonă a științelor umane. Cu atât mai grăitoare este aspirația lor spre Absolut, spre acel Ceva mai semnificativ decât materia îngustă pe care cercetătorul o poate stăpâni, dar cu ce folos?

Acei oameni altfel decât noi

Personajele providențiale se prind, la rândul lor, în rețeaua raporturilor dintre sfera umană și Absolut. Zeii și eroii sunt cei dintâi actori ai istoriei, iar prezența lor în narațiunile mitologice ilustrează sensul sacru al personalizării faptelor istorice. Prin ei se asigură legătura cu

lumea superioară. Funcțiile *regală* și *sacerdotală*, cele două mari pepiniere de personalități în societățile tradiționale, poartă amprenta sacralității. Regele este „uns“ și capabil să înfăptuiască miracole; poate vindeca boli prin simpla atingere (credință perpetuată chiar în Occidentul luminat până spre 1800; Marc Bloch i-a consacrat o lucrare clasică: *Les Rois thaumaturges*, 1924). Divinitatea poate apela și la oameni de rând; Ioana d'Arc aude „voci“ și, conformându-se îndemnului lor, salvează Franța. Acești oameni, altfel decât noi, se nasc, trăiesc și mor acompaniați de fenomene adânc simbolice; dispariția lor este de altfel mai curând aparentă, pretext pentru apoteoză. Augustus apare pe lume în chip miraculos: mama lui — ne spune Suetonius — a fost fecundată de un șarpe. Pântecele viitorului împărat este pătat; dar petele nu sunt dispuse oricum, ci figurând constelația Ursei. Astfel, viitorul împărat se întrupează ca proiecție umană a Cosmosului, mesager al unei lumi mai înalte. Este predestinat să devină stăpânitor al Terrei.

La moartea lui Carol cel Mare, întregul univers se înfioară. O succesiune de semne prevestitoare marchează apropierea sfârșitului, ne spune biograful său Eginhard. Trei ani la rând, în ultima parte a vieții sale, au avut loc repetate eclipse de Soare și de Lună. Timp de șapte zile, o pată de culoare neagră a întunecat Soarele. De sărbătoarea Înălțării, s-a năruit un portic construit din ordinul împăratului între biserică și palat. Apoi, focul a cuprins și a ars până la ultima bârnă podul de lemn așezat de suveran peste Rin. Lui Carol însuși i s-a arătat o lumină orbitoare coborând din cer; sub povara unei forțe covârșitoare, calul s-a prăbușit sub el. În sfârșit, neîncetate cutremure de pământ au zguduit reședința imperială de la Aachen, iar trăsnetul a căzut pe bazilica unde avea să fie înmormântat. Iată cum părăsește scena un împărat, și o părăsește

pentru a intra în legendă, o legendă mai durabilă și poate chiar mai „influentă" decât viața sa reală!

Nici dispariția lui Ștefan cel Mare nu lasă stihiile indiferente, chiar dacă spectacolul, respectând rangurile, ne apare ceva mai modest. „În anul 7012 (adică în 1504, *n.n.*) — scrie *Cronica Moldovei* —, luna iulie, 2, marți, a răposat robul lui Dumnezeu, domnul Ion Ștefan Voievod, domnul Țării Moldovei, ca la 3 ceasuri din zi. Și a fost în același an, înainte de moartea lui, iarnă grea și foarte aspră, cum nu fusese niciodată. Și au fost în timpul verii ploi mari și revărsări de ape și înecuri din pricina apelor mari." Sunt informații de natură să-i intereseze pe istoricii climei. Ele se cer totuși folosite cu prudență. Nu este sigur că lucrurile s-au petrecut chiar așa, sigur este însă că așa *trebuia* să se întâmple.

Trecerea la un nou regim al imaginarului, aflat sub semnul dominant al laicității și al rațiunii, nu a afectat statura personajului excepțional. Asistăm, și în acest domeniu, la ceea ce deja am putut constata: desacralizarea conținutului, dar perpetuarea structurilor.

Exemplul cel mai tipic îl oferă figura *Salvatorului*, izvorâtă, evident, din imaginarul religios, dar nu mai puțin frecventă în reelaborările secularizate moderne. S-a petrecut un transfer dinspre religios spre politic, de fapt dinspre o formulă religioasă, ea însăși cu implicații de ordin social-politic, spre o formulă politică încărcată în continuare cu adânci semnificații religioase. Despărțirile pe care le practicăm în sfera imaginarului sunt, și ele, în bună măsură, imaginare. Aceleași pulsații ale imaginarului le întâlnim până la urmă în religie, ca și în politică. Coborârea lui Mesia însemna, pe lângă mesajul „transcendent", și o reînnoire efectivă a lumii reale, o restructurare socială radicală. Mișcările milenariste ilustrează cât se poate de

convingător această latură pronunțat terestră a proiectului mesianic, ceea ce a putut permite unor exegeți moderni excesiv de raționaliști să facă abstracție de sensul lor religios, pentru a le pune în evidență dimensiunea strict socială sau „revoluționară" (cazul mișcărilor husite sau al „războiului țărănesc german", pentru a folosi sintagma lui Engels). Și invers, orice proiect politic mai înalt presupune depășirea cotidianului și asumarea unui destin. Mistica națională sau milenarismele totalitare ale ultimelor două secole ne conduc spre un comportament foarte apropiat de cel religios. Conducătorul providențial și îndeosebi Salvatorul își află aici rostul lor: acela de mijlocitori între comunitate și o idee mai înaltă decât existența neînsemnată a fiecăruia dintre noi. Acești „oameni ai destinului" țin istoria sub supraveghere și o aduc în matca ei firească atunci când forțe ostile încearcă să o deturneze. Forțele răului sunt, la rândul lor, personalizate. Conflictul apocaliptic dintre Crist și Anticrist se proiectează în variante secularizate, uneori același personaj jucând efectiv ambele roluri, adaptate confruntărilor ideologice. Napoleon reprezintă un exemplu tipic de Salvator, dar nu mai puțin, pentru adversarii săi, de „Anticrist" sau, potrivit formulării folclorice, de „căpcăun" (*ogre*). Hitler sau Stalin s-au recomandat ca Salvatori, în sensul propriei lor ideologii, și au fost urmați de mulțimi fanatizate, dar au rămas în istorie ca incarnări ale Răului pentru victimele proiectelor lor mesianice de transformare, cu orice preț, a lumii din temelii.

Și în scrierea istoriei, *eroul* a trecut cu succes examenul deplasării dinspre mitologia tradițională spre raționalismul modern. Secolul al XVIII-lea, altminteri atât de „demistificator", nu numai că nu s-a revoltat împotriva personajului excepțional, dar, în căutarea unor principii

explicative care să înlocuiască interpretarea teologică a istoriei, nu a ezitat, adesea, să apeleze la serviciile lui. Pentru Voltaire, marii oameni incarnează și simbolizează esențialul înfăptuirilor umane. A existat un secol al lui Pericle, un secol al lui Augustus, un secol al lui Ludovic XIV. S-a putut spune, în același spirit, că secolul al XVIII-lea a fost chiar secolul lui Voltaire. Gânditorul francez propunea de altfel o distincție între „marii oameni“ și „eroi“; în concepția lui, doar cei dintâi construiesc cu adevărat, ceilalți, eroii, nu sunt decât aventurieri ai istoriei, iar rezultatul aventurilor lor este adesea deplorabil. Petru cel Mare, care a transformat o Rusie primitivă într-un stat puternic și respectat, a fost, firește, un „om mare“. Nefericitul său adversar, Carol XII, iubitor de glorie războinică, întruchipează, dimpotrivă, tipul „eroului“, al personajului care a sfârșit prin a-și ruina țara.

Dacă filozofii raționaliști au recurs la galeria oamenilor ieșiți din comun pentru a-și consolida schema explicativă, romantismul primei părți a veacului al XIX-lea a avut încă și mai multe motive de exploatare intensă a Panteonului. Formula sa istorică, prin excelență narativă și evocatoare, presupunea „reînvierea“ cât mai credibilă a celor care au evoluat pe scena trecutului. Sentimentul religios, parțial revigorat după asaltul raționalist al secolului precedent, ca și mistica paralelă, națională sau revoluționară, în plină afirmare, nu puteau ignora rolul arhetipal, de „intermediar“, și poziția simbolică a celor „altfel decât noi“. Romantismul a desăvârșit, în istorie ca și în literatură, tipul eroului puternic conturat și profund reprezentativ. Expresia cea mai intensă a interpretării personalizate a istoriei a lăsat-o Thomas Carlyle, în eseul său despre „eroi, eroism și eroic în istorie“ (*On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, 1841); exuberantul istoric

britanic îi vede pe marii oameni, în purul sens al arhetipului, ca mesageri ai Providenței.

Ofensiva propriu-zisă împotriva personalităților s-a conturat odată cu interpretările sociologizante afirmate spre mijlocul și în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Legile istoriei și determinismele de tot felul (economice, geografice, rasiale...) nu mai lăsau prea mult câmp de manevră indivizilor, fie ei și excepționali. Cel puțin în teorie. Pentru Marx, figurile individuale rămân în plan secund, obligate să intre în jocul evoluțiilor structurale, ele însele dependente de mecanismele legice ale istoriei. Fără a depăși limitele trasate de magistru, Plehanov, teoreticianul rus discipol al lui Marx, a ținut totuși să pună reflectorul asupra actorilor proeminenți (*Rolul personalității în istorie*, 1898), pentru a le sublinia funcția de exponenți ai forțelor social-politice și ai procesului istoric în genere. Până la urmă, oricât ar părea de divergente, diferitele interpretări ne conduc la arhetip, cu alte cuvinte la funcția de „mijlocitor“ a celui ales. Discret (în teoria marxistă) sau ostentativ (la Carlyle), eroul îndeplinește o misiune invariabilă: aceea de a pune în aplicare o idee superioară, schema ideală trasată de Providență, de Destin sau de Legile istoriei.

Sensul eminamente politic al proiectului marxist — căruia i se subordonează, în fapt, atât argumentele economice, cât și perspectivele transcendente — nu avea cum să conducă la excluderea din istorie a evenimențialului și a personalităților. Trecutul înțeles ca permanentă confruntare și viitorul însemnând cucerirea puterii politice de către proletariat presupuneau un grad semnificativ de „eroizare“ a procesului istoric. Doar că oamenii mari nu acționau pe cont propriu, ci ca agenți acreditați ai unor evoluții inconturnabile. Acest gen de dialectică a permis

ulterior liderilor comuniști să practice cu nonșalanță „cultul personalității", fără a-l contrazice în aparență pe Marx. Ei nu erau decât auxiliari ai istoriei, lucrători în slujba unor idealuri care se cereau împlinite.

Pe urmele lui Comte, filozofia pozitivistă, cu aplicațiile ei istorice, și-a propus să meargă mai departe în sensul demolării personalității și absolutizării structurilor. Aceasta, în ciuda faptului că fondatorul doctrinei căzuse spre sfârșitul vieții în adorarea sfinților laici. Proiectul pozitivist era departe de încărcătura politică a marxismului. Emulii lui Comte (britanicul Henry Thomas Buckle sau, într-o manieră aparte, francezul Hippolyte Taine) puneau accentul asupra unor factori impersonali, de la mediul natural la dezvoltarea spiritului uman. Până și geniul artistic, atât de personal, își găsea la ei o explicație naturalist-sociologică. Modelul lor era al științelor naturii, care, evident, nu izolează individul, ci studiază grupurile. Buckle credea și încerca să-și convingă cititorii că Italia și Spania au dat pictori mari din pricina frecventelor erupții vulcanice și cutremure de pământ, care au sfârșit prin a ascuți sensibilitatea peninsularilor. Străduindu-se, la rândul lui, să explice pictura flamandă — și, în acest caz, în lipsă de vulcani — Taine apela la o altă înlănțuire de factori naturali: „În această țară — scria el —, apa face iarba, care face vitele, care fac brânza, untul și carnea, care, toate la un loc împreună cu berea, îl fac pe locuitor. Într-adevăr, din această viață îmbelșugată și din mediul natural îmbibat cu aer umed, vedem născându-se temperamentul flamand." Iarba și brânza erau, așadar, mai „determinante" decât creativitatea individuală. Textul teoretic cel mai reprezentativ pentru istoria impersonală imaginată de discipolii lui Comte îi aparține lui Louis Bourdeau (nume aproape uitat astăzi) și a apărut în 1888, sub titlul *L'Histoire et les historiens. Essai critique sur l'histoire considérée comme science positive*. America, argumentează Bourdeau, s-ar fi descoperit și fără Columb, la fel și tiparul fără Gutenberg, sau mașina cu aburi fără Watt. Omenirea ar fi mers înainte în aceeași direcție și cam în același ritm. Oricum, mulțimile sunt cele care comandă, personalitățile doar execută. Trebuie să se petreacă și în istorie o „democratizare", pe măsura celei care se afirmă în viața socială și politică.

Școala de la „Annales" sau, pentru a folosi un termen generic, „Noua istorie" franceză, a continuat să exploateze acest filon. Cuvântul de ordine al fondatorilor săi — Lucien Febvre și Marc Bloch — a fost îndemnul la o istorie neevenimențială și situată în afara politicului, orientare de natură să pună în pericol tradiționalele personalități ale istoriei. Dosarul *Mediteranei* lui Fernand Braudel (*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1949) este, în această privință, caracteristic. Ancheta lui inițială privea politica mediteraneană a regelui Spaniei Filip II. Treptat, istoricului i s-a imprimat convingerea că personalitatea cu adevărat reprezentativă, copleșitoare chiar, nu este cea a monarhului, ci a Mării Mediterane. Mediterana a devenit personajul central, iar regele a trebuit să se mulțumească cu rolul unui actor de mâna a doua, incapabil de a înrâuri cursul profund al istoriei.

Desigur, istoricii pot evoca trecutul așa cum cred ei de cuviință, și o fac în multiple feluri. E însă greu de crezut că vor reuși vreodată să-i evacueze complet și definitiv pe marii oameni din istorie. Nici Școala de la „Annales" nu a reușit să meargă până la capăt în această direcție, iar alte orientări, nu mai puțin active în istoriografia contemporană, nici nu au încercat să o facă. Mai mult chiar,

se constată o revenire în forță a istoriei politice și narative, și în particular a genului biografic, inclusiv în mediul istoriografic francez, considerat până nu de mult, la nivelul său superior, refractar unor asemenea „concesii". Cum cererea determină oferta, nu mai puțin în producția intelectuală ca în oricare alt sector de activitate, promotorii „Noii istorii", inclusiv cei de prim rang, nu mai ezită să se cufunde în deliciile biografiei. Aceiași istorici care izgoniseră biografia revin acum la ea, asigurându-ne că, de data aceasta, e altceva: o abordare incomparabil mai subtilă și mai încărcată cu sensuri istorice. Fapt este că marii oameni par să fi ieșit învingători din confruntarea cu o istorie impersonală.[7]

Și au ieșit învingători, fiindcă sunt susținuți de „mase"! Democratizarea nu pare să afecteze acest sector al mitologiei. Poate chiar anonimatul societății de masă și de consum în care trăim să fie de natură a stimula, în sens compensator, nevoia de exemplaritate, ilustrată prin modele umane de excepție. Pierduți în omogenitatea fără suflet a lumii tehnologice, nu ne rămâne decât să ne individualizăm prin *alții*. Impulsul de a admira (până la adorare) este cu siguranță o constantă a sufletului omenesc. Ce se poate spune este că idolii moderni sunt mai puțin masivi și se perindă mai des prin fața noastră, comparativ cu impunătoarele și perenele figuri ale imaginarului tradițional. Astăzi, admirăm și adorăm nu numai regi și sfinți, dar și, mai ales, stele de cinema, fotbaliști sau

[7] Asupra reîntoarcerii la narațiune, trimit la articolul lui Peter Burke, „History of Events and the Revival of Narrative", în *New Perspectives on Historical Writing* (sub direcția lui Peter Burke), The Pennsylvania State University Press, 1992 și 1993, pp. 233–248. Despre biografie: François Dosse, *Le Pari biographique*, La Découverte, Paris, 2005.

top-modele. Mai apare din când în când și câte un chip regesc. Psihoza creată de moartea prințesei Diana a depășit cu siguranță ceea ce și-ar fi putut imagina chiar specialiștii în imaginar, dovadă că în materie de idolatrizare totul rămâne posibil. Panteonul s-a fărâmițat, diversificându-se, și dă semne de instabilitate, ca și lumea în care trăim, însă zona pe care o ocupă în înălțimile imaginației nu pare deloc diminuată.

Trăim o epocă în care imaginarul politic înregistrează performanțe notabile. Secolul al XX-lea a cunoscut un paroxism al ideologizării și a fost puternic marcat de evoluții, răsturnări și decizii politice. În acest context, cum să alungi evenimențialul și politicul din istorie? Este ceea ce a creat o anumită discrepanță între „durata lungă" a „noii istorii" și sensibilitatea politico-evenimențială a vremii noastre (explicându-se astfel și concentrarea respectivului curent istoriografic asupra lumii pretehnologice, cu structurile sale relativ stabile, și implicarea limitată și mai puțin convingătoare în problematica, atât de fluidă și marcată de seisme, a ultimelor două secole). Iar evenimențialul și politicul care ne împresoară înseamnă figuri de prim-plan, reale și simbolice totodată, înseamnă personalități, cu toată partea de imaginar care se sublimează în ele.

Și este vorba, în sfârșit, dar nu în ultimul rând, de tot ce reprezintă astăzi mass-media. Nu numai că trăim într-o epocă a evenimentului și politicului, dar evenimentul și politicul, în genere *faptele* de tot felul, mai mari sau mai mici, sunt preluate și amplificate, sunt în fond *construite*, de multiplele canale de comunicare, într-un flux continuu de informații și de imagini, de care nu ne mai putem desprinde. Informații inevitabil personalizate. Nici nu ne-am putea închipui să urmărim pe ecran știri „abstracte", fără fețele umane corespunzătoare. Ne aflăm, mai ales grație

televiziunii, într-un contact direct şi permanent cu „cei aleşi". Hipertrofierea evenimentului şi a categoriei de personaje reprezentative decurge inevitabil din branşarea noastră cotidiană la maşina de fabricat ştiri şi personalităţi.

Discursul despre trecut captează două tendinţe divergente (şi complementare) ale prezentului. Democraţia şi masificarea fenomenelor sociale conduc spre o abordare structuralistă şi depersonalizată, în timp ce reacţia la depersonalizare şi contextul politico-evenimenţial şi mediatic încurajează evocarea narativă şi individualizată. Cert este că personajul excepţional se prinde într-o structură mentală durabilă şi nu mai puţin în setea de exemplaritate a lumii de astăzi. Este greu de crezut că ne va părăsi vreodată.

„Unitatea" — un concept nu tocmai unitar

Istoria înseamnă prin excelenţă un demers unificator. Nimic nu este însă mai puţin unitar decât conceptul de unitate. Putem decupa spaţiul şi timpul după cum credem de cuviinţă.

Pentru Herodot, nucleul lumii este spaţiul grecesc, în jurul căruia „ceilalţi" şi istoria lor se desfăşoară în cercuri concentrice. Tucidide dispune esenţialul de-a lungul axei Atena–Sparta. Polibiu, căutând cu tot dinadinsul un principiu unificator, îl află în statul roman în plină expansiune; în viziunea lui, toate cursurile particulare converg spre marea sinteză care avea să fie imperiul universal al Romei.

De altfel, conceptul de imperiu este unificator prin însăşi funcţia sa, atât în sens politic, cât şi istoric. Cele două mari alcătuiri universale sunt Imperiul Roman şi China, „imperiul de mijloc". Marginile lor se confundă în imaginar cu marginile lumii. Imperiul Roman, la rându-i, este —

potrivit unei interpretări care a cunoscut o vogă durabilă — a patra, cea mai desăvârşită şi cea din urmă soluţie imperială, după imperiile babilonian, persan şi greco-macedonean. Din această perspectivă, istoria lumii se fixează în succesiunea a patru imperii, tot atâtea soluţii unificatoare.

Tentativa de unificare, reală sau imaginară, a lumii antice a fost însă concurată de principiul opus al unei specii umane extrem de fărâmiţate şi ierarhizate. De la cetăţeanul atenian sau roman la sclav sau la barbarul situat departe de spaţiul „normal" de civilizaţie, umanitatea se prezenta pulverizată în specii distincte. Creştinismul a înţeles să meargă mult mai departe, venind cu un mesaj unificator global. Pentru Sfântul Augustin, marele filozof creştin al istoriei, toţi oamenii sunt în egală măsură oameni; chiar monştrii umani presupuşi a se afla spre marginile lumii locuite au fost înzestraţi de Creator cu acelaşi suflet nemuritor şi, în consecinţă, cu acelaşi grad de nobleţe ca oricare altă fiinţă umană. Concepţia istorică a creştinismului se înfăţişează ca profund universalistă; triumful *Cetăţii lui Dumnezeu* priveşte întreaga suflare omenească. Procesul de unificare a lumii este dus până la capăt; pentru prima dată, filozofia istoriei prinde în resorturile ei întreaga istorie şi specia umană în totalitatea ei. Expresia istoriografică a acestui universalism a fost *cronica universală*, iar efectul său istoric concret avea să devină expansionismul occidental, vizând unificarea efectivă a omenirii în jurul nucleului ei creştin. Occidentul simţea că este de datoria sa să-i convertească pe ceilalţi la adevărata credinţă. Dacă ar fi avut o altă religie şi o altă filozofie a istoriei, nu este deloc sigur că ar fi pornit să cucerească lumea!

Creştinătatea şi Imperiul sunt cele două mari principii de unitate europeană în Evul Mediu; le stă în faţă Islamul,

el însuşi o lume „completă" şi închisă. Procesul de desacralizare şi laicizare specific epocii moderne, precum şi afirmarea culturilor naţionale şi a alcătuirilor statale respective au dus la redefinirea conceptului istorico-politic de unitate. Imperialismele s-au multiplicat, afectând puritatea originară şi transcendenţa universalistă a proiectului imperial originar. Treptat, în imaginarul societăţilor moderne, ideea naţională a luat locul ideii imperiale. Unitatea s-a redefinit ca unitate naţională, procedându-se la redecuparea — parţială în realitate, deplină în imaginar — a lumii într-o constelaţie de state-naţiuni. Istoria a devenit la rându-i *naţională*, proiecţie în trecut — până în preistorie! — a sintezelor naţionale moderne.

Ca mai toate invenţiile ultimelor secole, ideologia naţională a fost opera Occidentului, cu cele două mari modele propuse: modelul german, predominant etnic, şi modelul francez, predominant politic. Oricare i-ar fi fost încărcătura imaginară, în Occident, cel puţin, decupajul naţional a corespuns cât de cât unor spaţii culturale şi istorii politice ceva mai ferm conturate decât în alte părţi ale lumii. Dar, odată principiul pe deplin acceptat — în secolul al XIX-lea —, acest produs spiritual al lumii apusene şi-a găsit treptat o aplicare cvasiuniversală. Statele naţionale şi istoria lor au putut fi la nevoie create *ex nihilo* sau apelându-se la un procedeu de omogenizare acolo unde configuraţiile etnice, culturale şi istorice erau cu siguranţă mult mai complexe. Alcătuite în virtutea aplicării principiului naţional la sfârşitul Primului Război Mondial, state precum Cehoslovacia şi Iugoslavia nu au fost cu nimic mai omogen naţionale decât defuncta monarhie austro-ungară, întrupare a vechiului principiu imperial. Cazul extrem este al Africii Negre, unde europenii trasaseră frontierele coloniale cu un dispreţ absolut pentru oameni şi istoria lor (de aici, state purtând mai curând nume de fluvii şi lacuri decât de etnii). Or, alcătuirile politice artificiale create de stăpânitorii occidentali s-au transfigurat, în urma procesului de decolonizare, în „state naţionale", fiecare cu propria-i istorie, ca şi când această istorie ar fi condus inevitabil, cu sau fără europeni, la soluţiile teritoriale prezente.

Secolul al XX-lea a cunoscut evoluţii contradictorii, polarizate între accentuarea naţionalismelor, adesea în forme încă mai violente decât ale veacului precedent, şi manifestarea, dimpotrivă, a solidarităţilor supranaţionale, clădite pe apropieri de ordin cultural, religios sau economic. Civilizaţia occidentală, „lagărul comunist", „Lumea a Treia", lumea islamică reprezintă câteva asemenea construcţii menite să înglobeze şi să atenueze în mai larga lor unitate entităţile naţionale componente. Şi în discursul istoric, *naţiunea* şi *civilizaţia* apar ca două axe concurente de structurare şi interpretare. Oswald Spengler (în *Declinul Occidentului*), apoi Arnold Toynbee (în *Studiu asupra istoriei*) au procedat la un decupaj cultural, trecând peste frontierele istorico-politice sau lingvistice; alţi istorici, precum Fernand Braudel sau emulul său Immanuel Wallerstein au împărţit lumea în arii de civilizaţie pe criterii predominant economice. Recent, conflictul dintre civilizaţii a fost definit ca motor al istoriei, inclusiv al evoluţiilor actuale, de Samuel Huntington, în foarte discutata lui lucrare *Conflictul civilizaţiilor*. Orientarea spre *civilizaţie* a istoriografiei ilustrează, pe lângă alte motivaţii, detaşarea, explicită sau implicită, de ideologia statului naţional, în care istoricii de acum un secol vedeau ţelul suprem al evoluţiei umanităţii.

Proiectul european presupune, în actuala lui fază, necesara, dar dificila îmbinare a celor două tipuri de unitate: tradiţionala unitate de tip naţional şi unitatea supranaţională a marii familii europene, cărora li se adaugă un al

treilea nivel, corespunzător structurilor regionale şi minorităţilor. Într-o Europă unită, nu vor mai exista de altfel decât minorităţi, nici o naţiune nu va fi majoritară, ceea ce pretinde de pe acum o nouă abordare a relaţiei majoritate–minoritate. Se ajunge astfel, de la un singur principiu dominant, acela al decupajului naţional, asimilator în interior şi purtător de conflicte în afară, la trei principii „egale", care se cer armonizate. Iată ambiţia, ca şi dificultatea, pariului european! Mă voi referi ceva mai departe la implicaţiile istorice ale acestui proiect.

Dar Europa există oare cu adevărat, ca ansamblu istoric şi de civilizaţie? Civilizaţia clasică a Antichităţii nu a fost europeană, ci mediteraneană (cu alte cuvinte, „sud-europeană", „vest-asiatică" şi „nord-africană"). Începând din Evul Mediu, continentul apare împărţit între Occidentul catolic (apoi şi protestant) şi Răsăritul ortodox: două Europe, sensibil deosebite, şi nu doar în plan religios, legate şi separate prin spaţiul intermediar al unei Europe Centrale. Occidentul a progresat mult mai repede decât Răsăritul. Ştiinţa şi tehnologia care au cucerit lumea, şi marile idei politice ale ultimelor secole nu sunt europene, ci occidentale. Estul s-a supus unui proces de aculturaţie, orientându-se spre modelul occidental, în Rusia, de la Petru cel Mare, în ţările române şi în Balcani, din secolul al XIX-lea, însă (adăugându-se şi dereglarea produsă de comunism) mai are încă drum de făcut până la o deplină convergenţă. Uniunea Europeană a fost un proiect occidental şi a reunit mai întâi ţările occidentale ale continentului; li s-au adăugat recent ţările Europei Centrale şi, în sfârşit, România şi Bulgaria, două ţări răsăritene. Ajunge să comparăm indicatorii dezvoltării economice pentru a constata nivelurile diferite: ţările din Europa Centrală sunt sub nivelul Occidentului, şi la rândul lor deasupra României şi Bulgariei.

Însă de unde şi până unde se întinde Europa, sau, încă şi mai important, de unde şi până unde se va întinde în viitor? Întrebarea aceasta ne conduce spre o problemă extrem de interesantă şi de grăitoare pentru logica mitologiei unităţii: aceea a spaţiilor predestinate şi a frontierelor naturale.

Predestinarea geografică şi teoria frontierelor „naturale"

Istoria este *fluidă*, iar geografia *fixă*. De aceea, structurile geografice par să ofere soluţia ideală pentru stabilizarea istoriei în forme cristalizate. Tiparul spaţial imuabil obligă fluxul temporal să respecte anumite reguli prestabilite.

În atât de influenta sa lucrare *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), Johann Gottfried Herder înălţa un adevărat imn atotputernicei geografii care, spunea el, a fixat de la bun început destinul istoric al popoarelor, trasând liniile munţilor şi ale fluviilor. Ce alte limite mai naturale decât mările, munţii şi râurile pentru a despărţi naţiunile, obiceiurile, limbile şi regatele? Schimbaţi cursul apelor, dispuneţi altfel relieful, şi veţi avea o cu totul altă istorie!

Determinismul geografic este un capitol inseparabil al filozofiei istoriei. Ce poate fi mai simplu şi mai clar, mai bătător la ochi! Oamenii trăiesc sub climate diferite, în medii naturale diferite şi au o istorie diferită. Toate acestea par a se lega într-un sistem.[8] Uneori, la limită, probabil

[8] Cu privire la interpretările geografice şi îndeosebi climatice ale istoriei, trimit la lucrarea mea: *L'Homme face au climat. L'imaginaire de la pluie et du beau temps*, Les Belles Lettres, Paris, 2004

că lucrurile stau chiar așa. Când Herodot numește Egiptul „un dar al Nilului", cu greu am putea să-l contrazicem, doar din neaderență la determinismul geografic, pentru a susține că și fără Nil Egiptul ar fi Egipt! Dar când Jean Bodin afirmă (în tratatul său *Despre Republică*, 1576) că luptele civile din Atena și de la Roma se explică prin relieful accidentat al celor două orașe și prin mentalitatea diferită, „geografic programată", a locuitorilor din văi și a celor de pe deal, putem sesiza mai bine deficiența intelectuală nu numai a determinismului geografic, dar a determinismelor de tot felul în genere. Indiferent de epocă și de argumente, deterministii rămân tot deterministi. Trei secole după Bodin, într-o fază incomparabil mai avansată de dezvoltare a științelor, Friedrich Ratzel, fondatorul „antropogeografiei", gândea în manieră similară atunci când decreta superioritatea Nordului față de Sud, chiar în interiorul aceleiași națiuni. Favorizați de climat, prusienii se dovedeau germani mai „reușiți" decât bavarezii! Bismarck și-ar fi putut regăsi în această ierarhie substanța proiectului său politic, noi, din păcate, ne regăsim mai greu exigențele intelectuale; ne mărginim să constatăm — și exemplele abundă în acest sens — valorizarea Nordului tehnologic și industrial și devalorizarea concomitentă a Sudului în imaginarul secolului al XIX-lea.

Predestinarea geografică presupune o decupare spațială, iar acest gen de decupaj, separând entități diferite și destine istorice distincte, privilegiază conceptul de *frontieră*, căruia îi conferă un sens profund simbolic. Simbolice sunt și frontierele trasate de oameni, dar cu atât mai

(traducere românească: *Omul și clima. Teorii, scenarii, psihoze*, Humanitas, București, 2005).

simbolice și aparent înscrise în veșnicie cele întipărite în configurația dintâi a lumii. Imperiul Roman s-a extins, căutându-și insistent limitele „naturale". Astfel, în Europa, dinspre Apus spre Răsărit, frontiera a ajuns să fie precis desenată: Rinul, Alpii și Dunărea. Limită „reală" și totodată „fictivă", în măsura în care semnificația oricărei frontiere ține mai mult de imaginar decât de un dat obiectiv. Râurile și munții pot la fel de bine să unească sau să despartă. De fapt, nici nu unesc, nici nu despart; oamenii sunt cei care o fac. Când „barbarii" s-au hotărât să năvălească în imperiu, nici Rinul, nici Alpii, nici Dunărea nu li s-au împotrivit în vreun fel.

Ca și Imperiul Roman, statul francez a râvnit la frontiere naturale. Chiar dacă monarhia a practicat o politică prudentă și pragmatică de extindere a granițelor, imaginea Galiei (și implicit a Franței), așezată între frontiere naturale perfecte: Oceanul, Pirineii, Mediterana, Alpii, Rinul, era o temă prezentă în cultura franceză. Această reprezentare ideală a devenit sistem politic și obiectiv declarat odată cu Revoluția Franceză.[9] În Evul Mediu, un stat catalan reușise la un moment dat să se înfiripeze de o parte și de alta a Pirineilor, dar și-a ratat șansa istorică din pricina frontierei de munți spre care au avansat atât Franța, cât și Spania. Rinul oferă o ilustrare încă și mai semnificativă a forței conceptului. Împingerea frontierei franceze spre acest fluviu s-a aflat la originea secularului diferend franco-german. Franța a fost construită pas cu pas, iar națiunea franceză a înglobat și asimilat etnii și culturi

[9] Asupra imaginarului francez al frontierelor naturale, articolul lui Denis Richet, „Frontières naturelles", în *Dictionnaire critique de la Révolution française*, sub direcția lui François Furet și Mona Ozouf, Flammarion, Paris, 1988 (nouă ediție: 1998, vol. *Idées*, pp. 217–231).

diferite: bretoni, basci, catalani, provensali, alsacieni, însă în imaginarul istorico-politic spaţiul francez apărea predestinat, întipărit o dată pentru totdeauna graţie frontierelor naturale.

Şi unitatea românească a ajuns în secolul al XIX-lea să fie delimitată de frontiere ideale: Nistrul la răsărit, Tisa la apus („De la Nistru pân'la Tisa"), Dunărea la sud şi, mai departe, litoralul Mării Negre. Un sistem închis de ape, susţinut de coloana vertebrală a Carpaţilor. Acesta e spaţiul românesc, sau predestinat a fi românesc, care ar fi străbătut imuabil secolele din cea mai adâncă Antichitate. Pe români, spre deosebire de tipologia mai des întâlnită, munţii nu îi despart, ci îi unesc, în timp ce marile cursuri de apă îi separă de „ceilalţi".

Pe un sistem opus de structuri geografice s-a aşezat Ungaria Mare, concurenta istorică a României Mari. Cine priveşte harta fizică a regatului ungar dinainte de 1918 observă cu uşurinţă cum nucleul său vital, Câmpia Panonică, este înconjurat şi apărat de o coroană aproape neîntreruptă de munţi (Carpaţii Slovaciei, arcul transilvan, Alpii Dinarici...). Dunărea şi Tisa, frontiere pentru români, apar aici, dimpotrivă, ca trăsături de unire, îndeplinind o funcţie similară cu a lanţului carpatic în cazul românesc. Inelul apelor la români şi cununa de munţi a vechii Ungarii simbolizează două soluţii divergente de unitate.

Continentele sunt şi ele alcătuiri imaginare, cu graniţe naturale bine marcate, dar a căror relevanţă geografică şi istorică poate fi pusă sub semnul întrebării. Europa prezintă un grad ceva mai înalt de coeziune, dar nu atât prin datele ei naturale (cu totul altele în nesfârşita Câmpie Rusă faţă de dantelatul ţărm meridional sau occidental), cât datorită unei treptate apropieri de ordin religios şi cultural, prin creştinism şi graţie moştenirii greco-romane

(ceea ce nu împiedică, aşa cum am văzut, sensibile diferenţieri, îndeosebi între Est şi Vest). Dar Asia? Există o Asie, o geografie şi o istorie anume ale Asiei? Există, fiindcă vrem să existe. Altminteri, ce au în comun India şi Siberia, Arabia şi Japonia? Există o Africă? Sunt cu siguranţă cel puţin două, cât se poate de distincte, atât în sens geografic, cât şi istoric: Africa Neagră, sud-sahariană, şi Africa actualmente arabă, nord-sahariană. Cea de a doua aparţine spaţiului mediteranean, ca şi Europa meridională, şi am putea foarte bine să le detaşăm pe amândouă de respectivele continente, în beneficiul unei unităţi distincte mediteraneene, aşa cum au procedat la vremea lor romanii şi, după cum sugerează, în plan istoriografic, *Mediterana* lui Braudel.

Actuala construcţie a Europei implică, pe lângă alte numeroase dificultăţi, şi chestiunea, aparent elementară, dar deloc simplă, a conturului continental. Până unde, pornind dinspre apus, se întinde Europa? Până la munţii Ural, spun, de multă vreme, manualele de geografie: frontieră înscrisă în scoarţa terestră, barieră de munţi între continentul nostru şi Asia (prelungită spre sud prin fluviul Ural, Marea Caspică şi Munţii Caucaz). Dar poate fi Europa aceeaşi, egală mereu cu sine, din preistorie până în prezent şi mai departe în viitor? Mările, munţii şi fluviile rămân la locul lor, dar oamenii şi civilizaţiile se succedă, iar istoria vorbeşte totuşi despre oameni şi civilizaţii. „Europa, de la Atlantic la Ural", proclamase Charles de Gaulle, fidel în această privinţă manualului şi frontierelor preexistente. În fapt, Europa se va face sau fără Rusia — şi alte succesoare ale URSS (ceea ce pare probabil în acest moment), şi atunci înseamnă că ea se „termină" mult mai spre apus, în ciuda frontierelor imuabile invocate —, sau dacă se va face cu Rusia, atunci are toate şansele să ajungă

până la Vladivostok, la o frontieră naturală mai impresionantă decât Uralul, dar poate mai puțin adecvată: Oceanul Pacific. Aceasta nu ar mai fi însă Europa, ci o „Eurasie", structurată pe criterii diferite.

Frontierele naturale simplifică drastic realitatea; tot ele pot să o și complice. Ele introduc în ecuație configurații diferite de cele ale istoriei reale, forme concurente de coeziune și de unitate, aparținând imaginarului istorico-politic, dar care pot, la rându-le, să creeze istorie, și o fac efectiv, prin dinamismul specific proiectelor ideale și prin imensa forță a mitului.

Cine vorbește despre cine: istorie și alteritate

Aspirația spre unitate se confruntă în imaginar cu principiul opus al alterității. Noi și ceilalți! Trăim împresurați de ceilalți, așa încât nimic nu se arată mai prezent și chiar mai obsedant decât figura, mișcările și intențiile celui care este, în raport cu noi, atât de asemănător și totodată atât de diferit.

Până la urmă, aceasta este istoria: un interminabil discurs despre ceilalți, despărțiți de noi în timp și în spațiu. Preluată de imaginar, alteritatea reală se poate atenua, până la dispariție, sau, dimpotrivă, se poate amplifica până la dezmembrarea speciei. Tentațiile naționaliste și rasiste ale epocii moderne surprind în toată splendoarea funcționarea acestui sistem mental. Legitimarea fiecărei comunități naționale printr-o istorie izvorâtă din vremuri imemoriale a dus la apropierea peste măsură a celor de astăzi de strămoșii lor îndepărtați. Așa au devenit germanii actuali cam totuna cu vechii germani (poate ușor „degenerați" din pricina amestecului, potrivit interpretărilor

naziste; încă din 1807–1808, în celebrele sale *Discursuri către națiunea germană*, Johann Gottlieb Fichte își considera compatrioții mai apropiați decât celelalte popoare de tipul uman originar, de perfecțiunea începuturilor), și la fel francezii cu galii, românii cu dacii și așa mai departe. Să formulăm o întrebare provocatoare: cu cine se aseamănă mai curând românii: cu ungurii sau cu dacii? Răspuns aproape obligat: totul ne separă de „adversarii" maghiari, în timp ce foarte multe ne apropie de strămoșii daci. Dacă facem totuși un minim efort pentru a ieși din mitologie, nu putem să nu remarcăm că, în prezent, românii și ungurii sunt inevitabil mai aproape unii de alții decât românii de astăzi de dacii antici. După cum și Bucureștiul, oricât ar fi de specific, seamănă totuși mai bine cu Budapesta decât cu Sarmizegetusa!

Mai dramatică și mai gravă în consecințe decât operațiunea de captare a strămoșilor este îndepărtarea celorlalți de noi. Ne aflăm în fața unui mecanism mental de care trebuie ținut seama. Imaginarul diferențelor funcționează la parametri mult mai înalți decât realitatea în sine a respectivelor diferențe. Deosebirile efective dintre „rase", națiuni și culturi sunt minime în raport cu esențialul care-i definește pe oameni. Și totuși, adesea, imaginarul alterității se complace în hiperbolizarea diferențelor până la eclipsarea a tot ce înseamnă fond comun. Dacă „celălalt" este altfel, atunci se cade să fie cât mai altfel; cel puțin așa știm că avem de a face cu un *străin*.

Jocurile alterității se organizează în jurul conceptului de *centru* și al axei care reunește centrul cu *periferia*. Puține figuri mitice au o asemenea forță precum *centrul lumii*, reprezentând, simbolic, condiția de *normalitate*. Inutil să ne întrebăm unde se află: se află acolo unde dorim să-l așezăm. Într-un sens mai general, fiecare individ

materializează un asemenea centru al lumii: universul se învârte în jurul lui. Fiecare trib, firește, fiecare națiune, fiecare civilizație. Și orice istorie se scrie din *centru*. Istoria presupune, așadar, pe lângă punctul de observație temporal (inevitabil, cel al zilei de astăzi), și un punct de observație spațial (inevitabil, cel în care ne aflăm). Trecutul României nu este văzut la fel la București, Washington și Beijing, și desigur, nici istoria Chinei sau a Americii nu apare într-o singură variantă în „centrele" menționate.

Unele centre se dovedesc însă mai influente decât altele, în raport cu forța de expansiune și de aculturație a civilizațiilor respective. Acestea sunt centre ale lumii prin excelență, în sensul forte al termenului. Apreciindu-se ei înșiși drept „imperiu de mijloc", chinezii și-au afirmat de-a lungul mileniilor condiția centrală. La fel și Grecia, și în mod particular Atena; la fel, desigur, Roma. Pentru istoricul arab Ibn Khaldun, în veacul al XIV-lea, Africa de Nord musulmană definea centrul și normalitatea. Două veacuri mai târziu, la francezul Jean Bodin, normalitatea geografică, climatică, istorică și politică se instala, deloc surprinzător, în Franța. De câteva secole încoace, centrul lumii este Occidentul, cu deplasări notabile însă, de la o epocă la alta, chiar în interiorul spațiului occidental. Sudul mediteranean, latin și catolic, s-a estompat treptat în favoarea nord-vestului oceanic, germanic și protestant (fenomen care poate fi urmărit între secolele al XVI-lea și al XIX-lea). Deplasării efective de putere și influență i-a corespuns o deplasare încă mai sensibilă a discursului valorizator. Apoi, balanța a înclinat dincolo de Ocean, spre Statele Unite (care astăzi oferă, dacă nu singurul, în orice caz modelul dominant de societate și de prospecție a viitorului). Iar translația continuă, dinspre Atlantic spre Pacific, cu efecte care rămân a fi constatate.

În raport cu aceste mari zone centrale se structurează restul. La grecii antici, constatăm o dispunere spațială riguroasă și simetrică, în acord cu claritatea geometrizantă a spiritului civilizației grecești. Pornind dinspre centru, se desenează cercuri succesive, tot atâtea grade de alteritate, care conduc spre alteritatea maximă, caracteristică marginilor lumii. Tracii sudici, primii vecini dinspre nord, sunt sensibil deosebiți de greci, dar și mai deosebiți sunt geții dunăreni, aflați ceva mai departe, și încă și mai deosebiți sunt sciții, ei înșiși prezentând, și tot în funcție de distanțele geografice, paliere distincte de alteritate, de la sciții agricultori la cei nomazi și de la aceștia la sciții canibali sau... vegetarieni; spre altă margine a lumii, India prezintă la rându-i puternice contraste și manifestări de alteritate. Celălalt, cu cât ne îndepărtăm de comportamentul „normal", poate fi mai bun sau mai rău, din ce în ce mai bun sau din ce în ce mai rău, sau mai bun și mai rău în același timp, sau dincolo de bine și de rău... La marginile lumii, popoarele fabuloase asigură tranziția dinspre om spre animal sau, dimpotrivă, spre zei.[10]

Logica profundă a acestor disocieri a rămas stabilă de-a lungul secolelor, chiar dacă arhitectura spațială și-a mai pierdut ceva din eleganta simetrie grecească. „Sălbaticii" identificați de europeni în diverse părți ale lumii în urma marilor descoperiri geografice se aseamănă, dacă nu neapărat în realitate, în orice caz în imaginar, cu barbarii sau cu popoarele fabuloase din imaginarul antropologic grecesc. Și ei propun un cocteil de virtuți și de

[10] Cu privire la logica deformatoare a „celuilalt", am preluat unele exemple și argumente din propria mea lucrare: *Entre l'Ange et la Bête. Le Mythe de l'Homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Plon, Paris, 1995 (ediție românească: *Între înger și fiară. Mitul omului diferit din Antichitate până astăzi*, Humanitas, București, 2004).

vicii care îi detaşează şi îi singularizează. Este drept că după o primă modă, a „bunului sălbatic", viciile tind să se acumuleze, iar calităţile să se volatilizeze. Ajunsă în faza de maximă bogăţie şi expansiune, de maximă aroganţă totodată, Europa, mai precis Occidentul, se obişnuieşte să-i privească pe ceilalţi ca pe nişte fiinţe de rang inferior. Cazul tipic şi totodată extrem este al rasei negre. Epoca Luminilor ajunge, cu argumente „ştiinţifice" (preluate şi dezvoltate în secolul al XIX-lea, cel puţin în prima sa parte), la concluzia că negrii nu sunt chiar oameni, ci, mai curând, o specie intermediară între om şi maimuţă. Astăzi, instituţia sclavajului, înfloritoare în plină epocă modernă, uimeşte şi scandalizează; ea trebuie totuşi raportată (nu pentru a o justifica, ci pentru a o înţelege) la presupusa condiţie subumană a negrului, vânat, vândut şi cumpărat, redus la condiţia de sclav.

Europa secolului al XIX-lea este aparent *una* în orgoliosul ei sentiment de superioritate faţă de restul lumii. În realitate însă, potrivit aceluiaşi mecanism al alterităţii, ea îşi adânceşte sistematic divizările interne. Rasistă în afară, este naţionalistă în interior. Frontierelor tot mai adânci dintre naţiuni şi state li se adaugă principii suplimentare de separare, de ordin lingvistic, cultural şi chiar biologic. Pe la 1800, se înregistra încă o singură rasă albă. Dar spre 1900, unii antropologi numără până la zece „rase" şi „sub-rase" numai în Europa. Sentimentul alterităţii profunde a „celuilalt" a condus irezistibil la confruntările sângeroase ale secolului trecut. Actuala pedagogie antirasistă şi antinaţionalistă, atât de insistentă în Occident (acelaşi Occident care dăduse tonul rasismului şi naţionalismului), se confruntă cu forţa arhetipului. Lăsate în voia lor, rasismul, naţionalismul, tribalismul, intoleranţa ies uşor la suprafaţă. Cu atât mai mult dacă sunt stârnite de ideologii.

Nimic nu se cultivă mai lesne şi mai ieftin decât exacerbarea propriei identităţi şi devalorizarea sau diabolizarea celuilalt. Maşinăria mentală producătoare de alteritate trebuie ţinută sub cea mai atentă supraveghere. Dacă istoria ne învaţă până la urmă ceva, cu siguranţă că aceasta e una dintre marile ei lecţii.

Alterităţii din afară îi corespunde un sistem similar în interior. Şi sub acest aspect, lumea grecească constituie un interesant punct de plecare. Platon mulţumea zeilor pentru şansa de a se fi născut atenian, bărbat şi om liber. Un om întru totul normal, un om deplin, trebuia să întrunească aceste calităţi. Cetatea îşi avea barbarii ei, sălbaticii ei, oamenii ei „incompleţi". Femeile, meseriaşii, sclavii reprezentau o zonă de alteritate interioară la fel de puternic marcată în raport cu *centrul* ca exoticele figuri ale alterităţii dispuse geografic, cu singura deosebire că distanţa se măsura în termeni sociali, şi nu spaţiali. Actorii s-au tot schimbat, dar mecanismul a rămas. Fiecare cetate îşi are nucleul său social şi ideologic, sistemul său de valori dominante şi, în raport cu acestea, propriile categorii de minoritari şi marginali, care întruchipează valori diferite şi chiar adverse. În Evul Mediu, ereticul şi leprosul se înfăţişau, prin impuritatea lor spirituală şi corporală, ca figuri perturbatoare ale ordinii fireşti. În epoca modernă, proliferează două instituţii simbolice (subtil analizate de Michel Foucault), şi anume azilul de nebuni şi închisoarea, menite să-i izoleze, justificat sau nu, pe cei consideraţi în afara unor norme sociale tot mai riguros definite. Secolul al XIX-lea produce din plin marginalizare, ca efect al fazei sălbatice a revoluţiei industriale; clasele „muncitoare" şi „periculoase" (pentru a relua expresia lui Louis Chevalier) se aşază la polul opus elitei burgheze. Potrivit ideologiei naziste, celălalt prin excelenţă

era ființa „biologic" diferită (evreul, în primul rând). Comunismul, la rându-i, a fost un fabricant neobosit de alteritate, în ciuda utopicului său proiect de coeziune și armonie socială; dușmanul de clasă, cu multiplele-i înfățișări, a însoțit experimentul comunist de la origini până la sfârșit. Relativa dedramatizare a fenomenului în societățile „deschise" nu merge până la zdrobirea însăși a arhetipului. Cum să ne închipuim o societate în care mecanismele alterității nu ar mai funcționa? Nici geometric, nici sociologic, centrul nu se poate afla peste tot. Imigrația, de pildă, alimentează în Occident un focar de alteritate virulent, și acesta nu e singurul; șomajul, sărăcia sau, în alt sens (oarecum similar leprei medievale), epidemia de SIDA contureză, cu intensități variabile, cercuri de alteritate în raport cu condiția normală a ființei umane într-o societate prosperă și democratică.

Nu îmi propun însă o teorie sau o schiță istorică a alterității. Ceea ce mă preocupă este discursul istoric. Și nu este greu de constatat, apropiind istoria de dialectica alterității, că problema-cheie este, până la urmă, *cine vorbește despre cine*: unde se situează pe axa centru–periferie cel care ține discursul și unde se află cel care formează obiectul acestui discurs. Informația tinde să se concentreze la centru; acolo se formulează mesajul cel mai complet și mai penetrant și, uneori, singurul mesaj de care dispunem. Istoria, cel puțin *istoria scrisă*, și izvoarele, tot *scrise*, care îi stau la temelie se prezintă în bună măsură ca un discurs fabricat la centru. Informația privitoare la condiția feminină este, în genere, de sorginte masculină. Informația privitoare la clasele defavorizate ale societății provine din rândurile elitei. Informația despre Africa Neagră este arabă sau europeană. De fiecare dată, centrul, omul împlinit așa cum îl vedea Platon, privește spre

ceilalți. Nu înseamnă că ceilalți, ținându-și propriul discurs, ar fi mai obiectivi. Ar fi tot subiectivi, dar *altfel*, și cu siguranță, în multe privințe, depozitari ai unei cunoașteri mai adecvate despre ei înșiși. Un călător într-o țară străină își așterne impresiile pe hârtie. Textul care rezultă este mai reprezentativ pentru ce anume: pentru țara în discuție, sau pentru călător? Nici cele mai scrupuloase însemnări nu pot scăpa de condiția imaginii: fiecare observator alege, dintr-un noian, ceea ce îl interesează și toarnă materia în tiparele propriului său sistem de valori. Fiecare vede ce vrea și cum vrea.

Istoria spațiului românesc poate oferi, în această privință, o stimulantă lecție de metodologie. Până în secolul al XIV-lea, așadar până în pragul epocii moderne, cu excepția notabilă, dar limitată în timp, a Dobrogei și Daciei romane sau, spre sfârșitul intervalului, a Transilvaniei înglobate în regatul ungar, acest teritoriu nu a produs *informații scrise*. Tot ceea ce se știe (exceptând izvoarele arheologice, cu virtuțile, dar și cu insuficiențele lor), se știe *din afară*. Este un lung discurs al centrului, sau al diverselor centre, despre o regiune periferică. Condiția periferică pare în acest caz o permanență (până în prezent cel puțin, fiindcă nu cred în fatalitate), cu toată obstinația naționaliștilor români de a forța retrospectiv deplasarea spre centru. Aici a fost o *margine*, în raport cu Grecia antică, în raport cu Roma, cu Bizanțul, cu Imperiul Otoman sau cu imperiile concurente habsburgic și rus, și continuă să fie astăzi o margine (exterioară până în 2007, acum deja interioară) a Uniunii Europene.

Avem, așadar, de-a face cu o sumă de izvoare care vorbesc dinspre o stare de normalitate (firește, nu „normalitate" în sens obiectiv, ci în sensul pe care singure și-l arogă) despre un tărâm ex-centric. Sunt ele cu adevărat izvoare? Sunt, fiindcă vrem să fie, odată ce nu avem

nimic altceva la dispoziție. Dacă geții nu vorbesc despre ei înșiși, îi ascultăm pe greci, care nu se sfiesc să vorbească. Nu este nici un păcat să-i ascultăm și să încercăm a le desluși spusele, mai ales că alternativa lipsește. Trebuie însă să știm despre ce este vorba. Acestea sunt cu siguranță izvoare, în sensul deplin al termenului, pentru imaginarul grecesc, dar numai într-un sens secundar, derivat și echivoc pentru „realitățile" dunărene și nord-dunărene pe care le căutăm în ele, riscând de a nu le afla chiar așa cum au fost. Deformator este și un reportaj făcut pe viu, iar acestea nu sunt, cu siguranță, reportaje la fața locului! Cei mai mulți dintre istoricii și geografii greci care scriu despre Dacia nici nu zăriseră Dunărea, dar să o și treacă! Ei vehiculează o informație de la bun început sensibil filtrată și deformată, în măsură apreciabilă chiar fictivă, și reclădesc spațiul geto-dacic așa cum se *cuvenea* el să fie, potrivit căsuței jocului de alterități care îi era rezervată.

„Cei mai viteji și mai drepți dintre traci": vorbele acestea ale lui Herodot privitoare la neamul geților sunt subliniate apăsat în lucrările și manualele românești de istorie. Primul text referitor la strămoșii românilor, actul lor de naștere cum s-ar spune, îi înfățișează sub cea mai favorabilă lumină. De fapt, Herodot, ca și autorii ulteriori, nu laudă, după cum nici nu condamnă. Ei țin un nesfârșit și stereotip discurs despre alteritate. Pentru ei, normalitatea este grecească, iar ceilalți se comportă insolit, mergând, în bine sau în rău, și adesea dincolo de bine și de rău, până la exces. Dreapta măsură nu se întâlnește decât la centru. Vitejia geților se conjugă (ceea ce Herodot afirmă explicit, chiar dacă unii autori români preferă să trunchieze fraza) cu nechibzuința lor. Este reacția unor impulsivi, care nu își controlează mișcările prin rațiune, de aici și tentativa nebunească de a se opune fără

noimă imensei armate a marelui-rege persan. Așa stau lucrurile cu vitejia. Cât despre calificativul „cei mai drepți", oricât de drepți vor fi fost geții, încă și mai drepți apar la autorii antici indienii, și aceasta pentru simplul motiv că sunt încă și mai exotici, așezați la marginile lumii cunoscute. Sau, și mai spectaculos, tribul argipeilor, situat spre capătul ținuturilor scitice, oameni care se hrănesc doar cu fructe și lapte, trăiesc sub arbori, nu poartă arme și, considerați sfinți, sunt chemați să judece pricinile vecinilor. Față de un asemenea grad de inocență și sfințenie, „dreptatea" geților pălește!

Dar tracii, și geții în egală măsură, mai prezintă, potrivit specialiștilor greci în materie, și alte trăsături demne de interes. Sunt mari iubitori de femei, s-ar spune de-a dreptul desfrăbălați, și, în egală măsură, mari iubitori de vin. Și aici, ca și în materie de vitejie sau de dreptate, le lipsește simțul echilibrului. Și invers, acești bețivi și afemeiați pot deveni pe neașteptate asceți, trecând cu ușurință la excesul contrar, incapabili de a se fixa pe linia de mijloc. Povestea despre Burebista și vița-de-vie, relatată în *Geografia* lui Strabo, este edificatoare. Burebista a decis să-i disciplineze pe geți. Și cum poți să disciplinezi un neam înclinat spre băutură altfel decât împiedicându-l să mai bea? Decizia nu putea fi decât distrugerea viței-de-vie (un precedent istoric al *prohibiției*!). Întrebarea este: ne aflăm în fața unei informații, sau a unei fabulații? Înclin să cred că nu Burebista avea interesul de a distruge efectiv vița-de-vie, ci grecii simțeau nevoia să o distrugă în mod simbolic, pentru a reuși să înțeleagă cum din anarhia getă a putut izvorî, grație deplasării spre comportamentul ascetic, o mare forță politică și militară.

O altă narațiune în jurul căreia s-a construit o întreagă mitologie grecească, apoi românească, îl are ca erou pe Zalmoxis, sclav al lui Pitagora (dacă ar fi să-l credem pe

analiză; se susţine mai ales pe imaginaţie! Prin această afirmaţie, nu vreau să devalorizez demersul istoriografic, ci, dimpotrivă, să-i pun în evidenţă dimensiunea creatoare.

Între Mediterana şi Filip II: încurcata problemă a cauzalităţii

După tratarea ştiinţifică a izvoarelor, identificarea nu mai puţin ştiinţifică a cauzelor este al doilea mare argument în sprijinul vocaţiei ştiinţifice a istoriei. Într-adevăr, fără cauze ce ar rămâne din istorie? Relaţia cauzală, mai curând decât consemnarea fiecărui fapt, ne conduce spre ţelul istoriei: acela de a oferi o schemă inteligibilă a ceea ce s-a petrecut până astăzi. Cu mai bine de două milenii în urmă, Polibiu a afirmat răspicat acest principiu, şi ce s-ar putea spune mai mult? „Dacă se elimină din istorie — scria el — cauzele, mijloacele şi scopurile care au determinat evenimentele, precum şi ce rezultat, fericit sau nefericit, au avut, ceea ce rămâne din ea este numai un spectacol declamatoriu." Sau, în formularea aceluiaşi autor: „Cel ce trece sub tăcere cauza răpeşte tocmai ceea ce este caracteristic istoriei."

De altfel, nici un istoric nu are cum să evite principiul cauzal. Sunt istorici foarte preocupaţi de cauze, alţii mai puţin, alţii deloc. Dar chiar cea mai simplistă înşirare de evenimente presupune o „legătură" şi, implicit, un raport de la cauză la efect. Vor, nu vor, istoricii nu au cum să se lepede de cauze.

Uneori, ambiţia de a desluşi sensul profund (şi, cu cât mai profund, cu atât mai ascuns) al evenimentelor şi evoluţiilor se ridică la cote foarte înalte. O istorie cu adevărat ştiinţifică înţelege să meargă până la capăt în tentativa de desluşire a resorturilor esenţiale, să meargă eventual chiar mai departe, să pătrundă mai adânc decât oricare altă ştiinţă. Pentru A.D. Xenopol, de pildă — cel mai de seamă teoretician român al istoriei —, nota de superioritate a investigaţiei istorice faţă de celelalte abordări ştiinţifice ar consta tocmai în capacitatea istoricului de a spune mai mult despre cauze. În ştiinţele „celelalte", se ajunge repede la „cauza finală" sau la ceea ce, în lipsa noastră de pătrundere, pare a fi o cauză ultimă. În istorie, dimpotrivă, cu cât sapi, cu atât găseşti mai mult, cu atât înţelegi mai mult. Dar să-l ascultăm chiar pe Xenopol:

„Să ne întrebăm bunăoară care este cauza rouei? Se va răspunde: răcirea corpurilor expuse afară, în nopţile senine. Care este cauza acestei răciri? Radiarea către spaţiile cereşti. Şi care este cauza acestei radiări? Răspuns ultim şi peste care nu se poate trece: tendinţa temperaturilor de a se echilibra. De asemenea, am da în curând peste cauza finală, simţământul de conservare, dacă am căuta cauzele legii ofertei şi a cererii. Să vedem cum stă lucrul în istorie. Dacă ne întrebăm: cum se face de Maiestatea Sa Carol I, din strălucita familie a Hohenzollernilor, se află astăzi pe tronul României? Dacă lăsăm la o parte evenimentele amănunte şi ne ţinem numai de acele mari, vom avea ca prim răspuns că Divanurile ad-hoc ceruseră instituirea unei Dinastii ereditare dintr-o mare casă europeană. Pentru ce rostiseră Divanurile ad-hoc o atare dorinţă? Pentru a pune un capăt la nestatornicia ocupării tronului. De unde provine această nestatornicie? Din sistemul vicios de urmare în scaun în vremurile mai vechi, acel electiv-ereditar. Cum se introdusese acest sistem, pierzător de ţară, în statele române? Din Ungaria, de unde se desfăcuseră aceste state. Cum se face de statele române se desfăcuseră din Ungaria? Fiindcă ungurii puseseră

stăpânire pe vechii colonişti romani. Ce sunt aceşti colonişti? Sunt acei aduşi de Traian în Dacia. Aici, se pune un nou şir de întrebări [spre uşurarea noastră, istoricul nu le mai pune! — *n.n.*], relative la cucerirea romană, la întinderea acestui imperiu, la istoria lui până la ale lui începuturi, de unde trecem la migraţiunea arilor, la monogeneza sau la plurigeneza neamului omenesc — la originea omului —, deci la originea vieţii pe pământ. Orice fapt istoric se urcă, din cauză în cauză, până la infinit, şi cauza finală, fiind relegată în infinitul timpului, poate fi lăsată la o parte, iar explicarea cauzală a fenomenelor istorice poate fi privită ca deplină şi definitivă."[22]

Explicarea „deplină şi definitivă": iată manifestarea unei robuste încrederi în virtuţile ştiinţifice ale meseriei. Să reţinem pentru moment, drept provizorii ilustrări ale acestor virtuţi, interpretarea instaurării lui Carol I, în funcţie de palierul istoric unde ne situăm, fie prin năvala ungurilor în Europa, fie prin războaiele dacice ale lui Traian, fie, cine ştie, prin vreun obscur şi de mult uitat conflict între două triburi preistorice. Oricum, lanţul cauzal este complet şi perfect, verigile lui se ţin strânse de la un cap la altul, rămâne doar ca istoricii să le identifice.

Un sistem de legi ar rezolva problema chiar mai bine decât „seriile" lui Xenopol, alcătuite poate din prea multe mărgele înşirate pe firul istoriei. Legile sunt mai simple şi acţiunea lor mai directă. Este ceea ce explică, după cum am văzut, succesul „legiferării" marxiste a istoriei. Henry Thomas Buckle, contemporanul lui Marx, constata întârzierea — după el, nejustificată — a istoriei sub raportul rigorii interpretative. Istoria avea nevoie de un Newton!

[22] Alexandru D. Xenopol, *Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei*, Bucureşti, 1899, p. 11.

De cineva care să decidă, în sfârşit, autoritar şi definitiv, de ce lucrurile se petrec într-un fel, şi nu în altul. Încercând să contribuie la fundamentarea unei asemenea istorii „newtoniene", Buckle a formulat câteva sugestii interesante în problematica cauzalităţii. Întrebări dificile, răspunsuri neaşteptate. De ce sunt irlandezii săraci? Evident, fiindcă se hrănesc cu cartofi. Argumentaţie: cartoful este planta cu cel mai mare randament; poate, aşadar, hrăni mai mulţi oameni decât oricare alta; ceea ce explică demografia galopantă a irlandezilor; fiind mai mulţi, ei sunt şi mai săraci, fiecăruia revenindu-i o parte mai mică din resursele globale.

Iată până unde pot merge performanţele cauzalităţii! Într-adevăr, fără aprofundarea acestui mecanism, cine s-ar fi gândit la responsabilitatea năvălitorilor unguri în înscăunarea lui Carol I sau la nu mai mica responsabilitate a cartofului în sărăcirea Irlandei!

Trebuie precizat, pentru a aduce totuşi lucrurile la zi, că interpretările recente au câştigat mult în supleţe. Principiul cauzelor unice nu mai este agreat, cu univocul său raport determinist de la o anume cauză la un anume efect. Istoricii înţeleg să ia în considerare o reţea cât mai densă de determinări, de condiţionări reciproce, de interferenţe. Jocul a devenit mai complex şi mai subtil, dar şi mai complicat. O ierarhie trebuie totuşi să existe, şi orice istoric, inevitabil, o pune în evidenţă, altminteri discuţia s-ar încheia înainte de a începe. Putem accepta în principiu „supradeterminarea" chiar şi a celui mai neînsemnat fapt istoric, în sensul acţiunii conjugate a nenumăraţi factori, în practica istoriografică însă suntem nevoiţi să alegem dintre aceştia şi să propunem o anume ierarhizare. Pascal spunea că, dacă nasul Cleopatrei ar fi fost mai scurt, istoria ar fi luat un alt curs. Ce istoric şi-ar mai asuma

astăzi o asemenea afirmaţie? Ne-am obişnuit să gândim structural. Pentru „Noua istorie", cauzalitatea stă în structuri. Nu Filip II, ci Mediterana (sau, în orice caz, mult mai puţin Filip II decât Mediterana, ceea ce înseamnă un complex de structuri geografice, demografice, economice, politice, mentale...). Desigur, şi aceste structuri „obiective" rămân a fi ierarhizate şi legate între ele tot prin raporturi cauzale. Ce facem însă cu manifestările „de voinţă", cu acţiunea voluntară, deseori imprevizibilă, a personalităţilor, a grupurilor sociale, a factorilor de putere?

Pierre Renouvin, istoric al relaţiilor internaţionale, a încercat (cu privire la domeniul lui, dar într-un sens susceptibil de generalizare) o soluţie de compromis între forţele impersonale ale istoriei şi acţiunea mai puţin previzibilă a oamenilor: „Condiţiile geografice, mişcările demografice, interesele economice şi financiare, trăsăturile mentalităţii colective, marile curente sentimentale — scria el — iată ce forţe profunde au format cadrul relaţiilor între grupurile umane şi, în bună măsură, au determinat caracterul lor. Omul de stat, în deciziile şi proiectele sale, nu poate să le neglijeze, el suferă influenţa lor şi este obligat să constate limitele pe care le impun acţiunii sale. Totuşi, atunci când posedă fie înzestrări intelectuale, fie tărie de caracter, fie un temperament care îl determină să depăşească aceste limite, el poate încerca să modifice jocul forţelor respective, să le utilizeze în propriile sale scopuri. Îi este posibil, prin politica economică, să amelioreze punerea în valoare a resurselor naturale; încearcă să acţioneze asupra condiţiilor demografice; se străduieşte prin presă şi prin şcoală să orienteze tendinţele mentalităţii colective; nu ezită, uneori, să ia iniţiative care provoacă în opinia publică un elan de pasiune. A studia relaţiile internaţionale fără a ţine seama de concepţiile personale, de

metodele, de reacţiile sentimentale ale omului de stat înseamnă a neglija un factor câteodată esenţial."[23]

O perspectivă aparent echilibrată, sinteză a interpretărilor structuraliste recente şi a interpretărilor tradiţionale, axate pe factorul politic şi acţiunea personalităţilor. Nu Mediterana împotriva lui Filip II, nici Filip II singur cu ignorarea Mediteranei, ci Mediterana şi Filip II împreună!

Putem, desigur, opta pentru una sau alta dintre variante. Ceea ce am dori ar fi totuşi, în toate cazurile, un grad cât mai înalt de precizie. Ce înseamnă că anume determinări sunt mai importante sau că toate sunt de valoare oarecum egală? Putem avansa procente? 99% Mediterana şi 1% Filip II, sau 50%–50%? Şi, mai ales, pe ce se bazează o asemenea ierarhizare? Poate fi probată? Sau este doar afirmată şi ni se cere să credem pe cuvânt?

Să urmărim totuşi cum se ajunge la definirea unui principiu cauzal. Aşadar, nu mai vrem să avem de a face cu „nasul Cleopatrei". Foarte bine! În acest caz, mărim doza. Dacă Napoleon, în loc să piardă, ar fi câştigat la Waterloo, ce s-ar fi întâmplat? Vom fi probabil înclinaţi să răspundem că nu s-ar fi petrecut nimic în dezacord cu mersul „obiectiv" al istoriei; împăratul ar fi pierdut bătălia următoare şi, până la urmă, istoria secolului al XIX-lea nu ar fi devenit alta prin simpla câştigare a bătăliei de la Waterloo. Tot înclinarea noastră de a gândi mai curând structural decât evenimenţial ne îndeamnă la un asemenea răspuns.

---

[23] Pierre Renouvin şi Jean-Baptiste Duroselle, *Introduction à l'histoire des relations internationales*, Armand Colin, Paris, 1964, p. 2. Vezi şi comentariul entuziast al lui Hervé Coutau-Bégarie, în *op.cit.*, pp. 220–221, la o asemenea metodă, pe care o consideră completă, net superioară interpretărilor unilaterale ale lui Fernand Braudel.

Nu este nimic, mărim din nou doza, putem să o mărim oricât. Ce s-ar fi întâmplat atunci dacă Napoleon n-ar fi existat? Lucrurile încep să se complice. Vom afirma din nou, dar cu mai puţină convingere: istoria s-ar fi desfăşurat cam la fel, poate nu în detalii, dar în esenţă, alţii ar fi condus aceleaşi campanii de cucerire ale Revoluţiei, altcineva ar fi jucat, într-un fel sau altul, rolul lui Napoleon... Suntem chiar siguri? Sau o spunem fiindcă aşa ni se pare că este mai inteligent? Nu ar fi mai prudent şi mai onest să mărturisim că nu avem nici o idee de cum ar fi arătat istoria Franţei şi a Europei între 1796 şi 1815 fără Napoleon? S-ar hazarda un istoric să schiţeze această istorie virtuală, nu doar să decidă că lucrurile s-ar fi petrecut tot cam aşa?

Istoricii nu agreează genul acesta de discuţie. Se pronunţă, aproape în unanimitate, împotriva a ceea ce numim „istorie contrafactuală". Istoria s-a petrecut într-un singur fel, rolul istoricului este de a desluşi cum s-a petrecut cu adevărat şi nu are rost să imaginăm scenarii alternative. Dar atunci nu are rost să mai discutăm despre cauze! Indiferent dacă istoricii sunt sau nu conştienţi de sensul propriului lor demers, nu este prea greu de observat că, atunci când abordează problema cauzalităţii, ei navighează din plin în apele unei istorii contrafactuale (cel puţin implicite). Dacă Revoluţia Franceză este considerată cauza (cu sau fără Napoleon) a războaielor napoleoniene, aceasta înseamnă că ne închipuim, implicit, alternativa: o istorie în care nu s-ar fi petrecut Revoluţia Franceză şi, în consecinţă, nu ar fi existat nici campaniile purtate de Napoleon. Irlandezii sunt săraci fiindcă se hrănesc cu cartofi. Înseamnă că într-o Irlandă în care nu s-ar cultiva cartofi oamenii ar fi mai bogaţi. Cum istorie fără Revoluţie franceză şi Irlandă fără cartofi nu există, concluziile noastre

nu sunt susţinute decât prin ficţiunea unor istorii paralele în care, procedând la modificarea unuia sau altuia dintre factori, lucrurile s-ar petrece altfel.

Întregul joc — aparent absurd (dar, încă o dată, altminteri aruncăm cauzele peste bord) — porneşte de la condiţia istoriei, o disciplină căreia, spre deosebire de ştiinţele experimentale, îi este refuzat experimentul. În fapt, chiar şi ştiinţele „dure", la un nivel teoretic şi interpretativ mai înalt, mizează mai curând pe speculaţie decât pe demonstraţie. Când construim o teorie (în viaţa obişnuită, ca şi în ştiinţă sau în filozofie), totul pare că se prinde de minune în ţesătura ei. Nu este însă şi o parte de iluzie? Oricum, istoricul se află în situaţia cea mai puţin avantajoasă sub acest aspect. El nu poate relua un anume proces, modificând diverşii săi parametri, aşa cum procedează chimistul sau biologul. Am afla ce a însemnat Napoleon dacă am fi capabili să refacem — nu doar în imaginaţie, ci în fapt — istoria fără Napoleon. Distanţa dintre cele două istorii ne-ar da măsura personajului, ponderea lui efectivă în derularea evenimentelor.

Dacă totuşi ne încumetăm să experimentăm în minte ceea ce în fapt nu putem realiza şi plăsmuim, cu oarecare aparenţe de adevăr, o istorie care nu a fost, dar ar fi putut să fie, ajungem la ceea ce se numeşte *ucronie*, o istorie virtuală, aflată în afara timpului real (prin analogie cu *utopia*, situată în afara spaţiului real). Ca şi istoricul, „ucronistul" cântăreşte semnificaţia unuia sau mai multor agenţi cauzali; spre deosebire însă de istoric, el nu se mulţumeşte doar să afirme, ci îşi propune să verifice consecinţele ipotezei sale. În ciuda aparenţelor, nu procedează cu nimic mai puţin ştiinţific decât istoricul, poate dimpotrivă. Incapabil de a efectua un adevărat experiment, încearcă cel

puţin să presupună ce ar da un astfel de experiment dacă ar fi realizabil.

Voi relata pe scurt trei ucronii.[24] Prima se separă de istoria adevărată în anul 1812. Napoleon nu se mai retrage din Rusia în condiţiile ştiute, ci, abandonând Moscova în flăcări, porneşte spre Petersburg, cucerindu-l. Dezastrul campaniei din Rusia a fost *cauza* prăbuşirii sale. Succesul aceleiaşi campanii deschide, dimpotrivă, o altă istorie, relatată de Louis-Napoléon Geoffroy-Chateau, într-o carte apărută în 1836 sub titlul *Napoléon ou la conquête du monde. 1812 à 1832* (nouă ediţie în 1841, cu titlu modificat: *Napoléon apocryphe. Histoire de la conquête du monde et de la monarchie universelle*). Până în 1817, marele corsican avea să cucerească întreaga Europă, iar în următorii zece ani restul lumii; la 4 iulie 1827, este decretată monarhia universală.

O altă istorie care nu s-a petrecut, dar s-ar fi putut petrece se intitulează *Uchronie* şi este, prin titlul său, actul de botez al genului. În această carte publicată în 1876, filozoful francez Charles Renouvier s-a delectat (nu însă şi spre delectarea cititorului, copleşit de sute de pagini de o superbă ariditate) să imagineze ce s-ar fi întâmplat dacă politica împăraţilor romani faţă de creştinism, spre sfârşitul secolului al II-lea, ar fi fost alta decât a fost. Evoluţie neaşteptată: izgonit din Occident, creştinismul se consolidează în Orient, iar Europa apuseană rămâne păgână de-a lungul întregului Ev Mediu. O uşoară deplasare de strategie religioasă a putut conduce astfel la o istorie divergentă.

---

[24] Cu privire la istoriile virtuale, m-am inspirat din eseul lui Emmanuel Carrère, *Le Détroit de Behring. Introduction à l'uchronie*, P.O.L., Paris, 1986.

Roger Caillois (în *Ponce Pilate*, 1961) atacă un nod cauzal încă mai semnificativ. Creştinismul are la origine sacrificiul pe cruce al Mântuitorului, urmat de miracolul Învierii. Ce s-ar fi întâmplat însă dacă Pilat din Pont, care se pare că a ezitat îndelung până să ia o decizie, l-ar fi eliberat pe Isus, în loc să cedeze presiunii duşmanilor săi? Ar mai fi triumfat religia creştină, sau, dimpotrivă, după cum sugerează eseistul francez, Isus ar fi rămas un simplu profet, iar lumea nu ar fi avut cum să fie câştigată de mesajul său? Destinul omenirii a depins la un moment dat de frământările de conştiinţă ale unui funcţionar roman.

Nu este cazul să ne lăsăm convinşi, dar nici nu putem demonstra lipsa de consistenţă a scenariilor alternative, după cum nici autorii lor nu au cum să le demonstreze validitatea. Din nou ne lovim de lipsa experimentului autentic. Oare o ucronie cu adevărat experimentală chiar nu este posibilă?

Există totuşi tentative de experiment „real", un gen de istorie contrafactuală practicat nu de ucronişti stimulaţi exclusiv de fantezie, ci de istorici profesionişti, şi încă mai riguroşi decât profesioniştii obişnuiţi, întrucât înţeleg să lucreze cu cifre şi formule. Este curentul cunoscut în istoriografia americană sub denumirea de „New Economic History". Datele esenţiale ale unei structuri istorice, de preferinţă de ordin economic, pot fi cuantificate, ordonate în sensul unei teorii coerente, introduse în computer... şi astfel ajungem la experiment. Modificarea parametrilor este de natură să dovedească, de data aceasta cu precizie matematică, ponderea şi funcţionalitatea fiecăruia în structura globală supusă analizei.

Robert W. Fogel a inaugurat metoda printr-un studiu senzaţional asupra rolului jucat de căile ferate în economia Statelor Unite spre sfârşitul secolului al XIX-lea (*Railroads*

and American Economic Growth, 1964). El a construit un model matematic al economiei americane, din care lipsea un singur element, anume acela a cărui pondere urma să fie calculată: căile ferate. Iată, în sfârşit, experimentul mult aşteptat: un secol al XIX-lea american fără căi ferate! Iar concluzia a fost pe măsura ingeniozităţii proiectului. Potrivit interpretării tradiţionale pe care nimeni nu se gândise să o pună la îndoială, impactul masiv al căilor ferate în economia epocii respective părea de necontestat. Or, rezultatul experimentului lui Fogel infirma teoria, calculul dovedind că nu mai mult de 5% din creşterea economiei americane se datora acestui factor socotit „decisiv". O lovitură neaşteptată dată manierei obişnuite de identificare a cauzelor, prin pur exerciţiu mental. Şi dacă determinările cauzale pe care le invocăm cu atâta uşurinţă nu sunt neapărat adevărate, oricât ar părea de logice?

Nici contestaţiile nu s-au lăsat aşteptate. S-a atras atenţia asupra necesarei înţelegeri a societăţii ca sistem, în interiorul căruia modificarea sau anularea unui factor nu-i poate lăsa pe ceilalţi neschimbaţi. America fără căi ferate ar fi arătat în ansamblu sensibil diferit. Apoi, informaţiile care se pretează la cuantificare sunt, în genere, limitate şi incomplete (cel puţin, până într-o perioadă recentă) şi astfel se alunecă uşor spre elaborări sumare şi „orientate" de serii statistice. Dar, peste toate, trebuie spus că, oricât de temeinic s-ar înfăţişa la prima vedere, experimentul nu este chiar experiment, ci, în fapt, un simulacru de experiment. Nu societatea americană pătrunde în computer, nici măcar un segment al ei, ci un model alcătuit de istoric, o imagine, care, fie ea şi riguros-matematică, tot imagine rămâne, cu alte cuvinte subiectivă.

O iluzie este pe cale să se destrame. Fixarea istoriei în serii statistice şi modele matematice a suscitat la un

moment dat mari speranţe, părând că o apropie, în sfârşit, de condiţia unei adevărate ştiinţe. „Istoricul de mâine va fi programator sau nu va mai fi", decreta fără drept de apel Le Roy Ladurie într-un avertisment datat 1968. Cuantificarea înseamnă însă nu numai precizie, ci şi drastică simplificare şi omogenizare a unor structuri şi evoluţii infinit de diverse şi de complexe. Cât poate rămâne într-o formulă din istoria adevărată? Să admitem, în beneficiul demonstraţiei, că, pe măsura „matematizării" sale, istoria ar deveni mai sigură în demersul şi concluziile ei. Dar care istorie? Vom şti până la urmă cu maximum de precizie cum stau lucrurile într-un model istoric care este departe de a fi replica fidelă a istoriei adevărate.

Până şi „contabilitatea naţională" curentă prezintă destulă nesiguranţă. Ar fi naiv să ne închipuim că cifrele „produsului intern brut" (suma unei nesfârşite varietăţi de bunuri şi servicii), traduse în dolari (potrivit unei rate de schimb fluctuante), ar însemna altceva decât o largă aproximaţie. De altfel, pentru o adaptare mai adecvată la condiţiile fiecărei economii, se recurge de câtva timp la un calcul paralel, care ţine cont de puterea de cumpărare, foarte diferită de la o ţară la alta. Cele două serii statistice nu prea seamănă una cu alta. Cu cât ne îndepărtăm de prezent, nesiguranţa creşte şi deformările se amplifică. Anterior secolului al XIX-lea, izvoarele care ne stau la dispoziţie sunt fragmentare şi, de regulă, neconcepute în spirit statistic. Dacă vrem cifre, vorba lui Braudel, trebuie să le inventăm. Retrospectivele econometrice sunt numeroase, dar şi contradictorii.[25] Căutând o iluzorie precizie statistică,

---

[25] În acest domeniu, investigaţiile lui Angus Maddison se bucură de o anume autoritate; cea mai recentă dintre lucrările sale este *The World Economy. Historical Statistics*, şi în ediţie franceză: *L'Économie mondiale: statistiques historiques*, OCDE, 2003.

evreilor este argumentul celui de-al Doilea Război Mondial (unde nu au cum să apară altfel decât ca victime inocente, în timp ce toți ceilalți au destule să-și reproșeze), pe atât de contestată este politica actuală a Israelului în Orientul Apropiat. Actualizarea unei imagini valorizante are și funcția de a estompa imagini prezente mai puțin favorabile.

În chip paradoxal, al Doilea Război Mondial poate fi folosit totuși și împotriva evreilor. Manifestarea cea mai caracteristică a acestei orientări o constituie tratarea „revizionistă" a evenimentelor. Autorii „revizioniști" nu neagă antisemitismul nazist, nici lagărele de concentrare, nici faptul că mulți oameni au pierit în aceste lagăre (dar simțitor mai puțini, în opinia lor, decât exprimă cifrele oficiale). Ei neagă însă existența unui proiect de exterminare, a unei exterminări voite și desfășurate sistematic și, cu deosebire, a camerelor de gazare. Substanța ideologică a unei asemenea reelaborări nu poate fi ocolită. Mai întâi, represiunea nazistă își pierde caracterul excepțional, atrocitățile comise în vremea războiului, de toate părțile în conflict, fiind așezate cam pe același plan. Apoi, atât democrațiile occidentale, cât și propaganda evreiască în particular sunt acuzate că au mințit în această privință (începând cu procesul de la Nürnberg).

Nu am făcut decât să examinez foarte sumar un fascicul de interpretări privitoare la cel de-al Doilea Război Mondial. Se înțelege că tabloul este incomparabil mai amplu, mai divers și mai nuanțat. O tratare detaliată ar fi pus în lumină nenumărate linii ale unui nesfârșit spectru istoriografic și ideologic. Dar chiar o privire rapidă ne dovedește că, în plan mental, războiul încă nu s-a terminat. Orice am spune despre el ne situează automat într-o zonă sau alta a ideologiilor și a confruntărilor politice actuale. De aceea, trebuie să fim conștienți de faptul că orice „adevăr absolut" care ni se inoculează cu privire la acest război

reprezintă (indiferent de gradul de adevăr efectiv pe care îl conține) *și* o tentativă de manipulare politică.

Europa

Dar cum rămâne cu istoria Europei? Treptat, construcția politică europeană prinde contur. Potrivit regulii deja verificate, istoria trebuie să răspundă la noile „comenzi". Doar că aceste comenzi nu mai sunt simple, ca în cazul istoriei naționale. Ele sunt multiple și, într-o anume măsură, contradictorii.

Europa înseamnă întregul continent, înseamnă și spațiul cu frontiere încă incerte al Uniunii Europene, înseamnă și națiunile care, cel puțin deocamdată, nu sunt abandonate, înseamnă totodată minoritățile, regiunile, ca și tradițiile locale pe cale de a fi recuperate. Apărând drepturile istoriei și ținând seama de funcția ei identitară, putem considera că, pentru a exista cu adevărat, Europa ar avea nevoie nu numai de structuri economice și politice adecvate, ci și de o *istorie*, care să însemne mai mult decât o adunare de istorii particulare. Cu alte cuvinte, Europa ar trebui să se clădească pe mituri fondatoare și pe valori istorice împărtășite. Deziderat legitim, dar în ce măsură totuși realizabil? Cum să echilibrezi atâtea istorii și atâtea tradiții adesea divergente? Inventarea unei adevărate istorii europene, în care toți europenii să se regăsească și care să nu frustreze pe nimeni se anunță a fi o întreprindere chiar mai grea decât construcția însăși a Europei.

Dar dacă istoria nu mai are astăzi rolul pe care l-a avut în urmă cu un secol sau două? Este o întrebare la care voi încerca să răspund câteva pagini mai încolo. Dacă rolul istoriei este într-adevăr diminuat, s-ar putea ca Europa să se facă și fără istorie sau cu mai puțină istorie!

Atâta istorie cât va fi se va adapta cu siguranță prezentului. Ce conferă Europei unitate sau, cel puțin, un aer de familie? Pe la 1900, această întrebare ar fi primit un întreit răspuns: rasa albă (Europa prezentând o unitate „rasială" pe care nici un alt continent nu o are), fondul cultural comun, în principal moștenirea greco-romană, și o religie comună, creștinismul (continentul cel mai unitar din punct de vedere religios, în ciuda disensiunilor interne dintre catolici, protestanți și ortodocși).

O asemenea definire a Europei nu mai e astăzi posibilă, nu mai e dorită, în orice caz. „Rasa" e un concept compromis. Ar fi „politic incorect" să spunem că europenii sunt albi (și nici nu mai sunt astăzi cu toții). Rădăcinile culturale contează, desigur, dar ele rămân tot mai mult în urmă, acoperite de actuala civilizație tehnologică și globalizantă. Cultura clasică însemna încă enorm în secolul al XIX-lea; în prezent, nu mai înseamnă prea mult, chiar pentru majoritatea persoanelor cultivate. În multe privințe, Europa a ajuns să fie mai aproape de America decât de propriile ei origini. Cât despre creștinism, invocarea sa ca marcă identitară europeană nu mai pare convenabilă în Occident. L-am auzit recent, la un colocviu organizat de Consiliul Europei pe tema identității europene, pe însuși arhiepiscopul de Strasbourg, afirmând că Europa nu se rezumă la creștinism. Europa îi cuprinde și pe evrei și, îndeosebi, pe islamicii din ce în ce mai numeroși (prezenți de altfel și în trecutul continentului: Spania, Balcanii...), ca să nu mai vorbim de tot mai larga categorie a celor care nu mai practică efectiv nici o religie. Cuvântul de ordine este „multiculturalismul". Națiunile actuale și Europa în ansamblu sunt alcătuite în măsură crescândă din indivizi și grupuri venind dinspre orizonturi culturale și religioase diferite. Îi mai poți vorbi unui francez islamic

despre „strămoșii noștri gali" (*nos ancêtres les Gaulois*)? Nici măcar despre strămoșii europeni!

Într-o Europă unită, dar alcătuită în același timp din mici fragmente, întocmai unui mozaic, istoria se va prezenta probabil într-o manieră „diminuată", fără splendida unitate și forță a *istoriei naționale*. Aceasta pur și simplu, fiindcă proiectul european nu mai are (și nici nu urmărește să aibă) fermitatea proiectului național. În plus, Europa apare tot mai mult ca un contract încheiat „astăzi" și tot mai puțin ca o „moștenire".

Eroii și evoluțiile istorice se prind în noile interpretări. Carol cel Mare are o cotă destul de ridicată: imperiul lui corespundea aproape perfect nucleului occidental al Uniunii Europene; acum, odată cu extinderea acesteia, riscă să-și mai piardă din semnificație. E de urmărit și revenirea lui Carol Quintul. Istoriografia națională îl prezentase ca pe un învins. În duelul său cu Francisc I, victorios în fața istoriei apărea regele Franței, exponentul unui stat de tip „național". Conglomeratul teritorial al lui Carol Quintul seamănă însă destul de bine cu actualul proiect european: o comunitate politică suplă, înglobând entități variate și autonome. Poate că în cele din urmă totuși, Carol Quintul, și nu Francisc I a câștigat partida! Învins a fost la vremea sa și Franz Joseph. Dar și el parcă revine. Imperiul Habsburgic lasă impresia (poate iluzia!) de a fi fost, prin mozaicul lui etnic, cultural și religios, o schiță îndepărtată a Europei.

Sfârșitul istoriei?

Întrebarea mai generală este însă: ce se va întâmpla cu istoria? Istoria își pierde treptat din influență, evoluție incontestabilă dacă ne raportăm la faza ei de maximă

afirmare. Secolul al XIX-lea a fost secolul istoriei: pe atunci, istoria era „regina“ științelor sociale. Mai mulți factori au lucrat în favoarea ei. A fost o epocă (cuprinzând și cea mai mare parte a secolului al XX-lea, până la prăbușirea comunismului) extrem de ideologizată, iar ideologiile se justifică în bună măsură prin istorie, de fapt prin dublul apel la trecut și la viitor. Ideea progresului, devenită o adevărată religie, impunea, la rându-i, valorizarea și dinamizarea timpului, din vremurile preistorice până la civilizația supertehnologică de mâine. Dar, mai mult ca de orice, istoria a fost stimulată de ideologia națională și de constituirea statelor-națiuni. Națiunile s-au justificat în primul rând prin apelul la istorie; secolul al XIX-lea, secolul naționalităților, nu avea cum să nu fie și un secol al istoriei. În sfârșit, tot atunci, profesionalizarea domeniului și elaborarea unei istorii aparent „științifice“ și „obiective“ au sporit considerabil încrederea în istorie și în verdictele sale.

E greu să se mai întrunească atâția factori favorabili. Profesionalizarea istoriei a mers înainte, iar astăzi încărcătura ei științifică e mai pronunțată ca în urmă cu o sută de ani. Dar și scenariile ei s-au multiplicat, iar relativismul a câștigat teren. Se crede mai puțin în istorie; poate fi mai sigură ca acum un secol, dar oamenii au mai puține întrebări să-i pună, iar atunci când i le pun sunt derutați că primesc prea multe răspunsuri (astăzi, două lucrări-vedetă, *Sfârșitul istoriei* a lui Francis Fukuyama și *Conflictul civilizațiilor* a lui Samuel Huntington, ne anunță, cu egală autoritate, prima, unificarea planetei, iar cea de-a doua, scindarea ei!). Națiunea este și ea în defensivă. Cel puțin în Occident, discursul național al istoriei nu mai beneficiază de prestigiu intelectual. Istoria are astăzi multe obiective, incomparabil mai multe decât în secolul

al XIX-lea, dar toate la un loc sunt departe de forța pe care a avut-o cândva istoria națională. Și tot în spațiul occidental asistăm la tocirea ideologiilor, aproape la dispariția lor. Este o lume care trăiește tot mai mult în prezent. Nu mai există mari proiecte, ceea ce afectează imaginarul viitorului (unde sunt utopiile de la 1900, pe cine mai interesează cu adevărat cum va fi lumea peste o sută de ani?), dar în egală măsură și preocuparea pentru trecut.

Interesul pentru istorie se concentrează sensibil asupra epocii recente. Contrastul este frapant, inclusiv la nivelul profesiunii. La 1900, „istoricul-tip“ era fie medievist, fie specialist în Antichitate. De istoria recentă nu se ocupa aproape nimeni, părea un domeniu prea puțin sigur și prea politizat. Acum, tot mai mulți istorici se înghesuie în intervalul ultimului secol de istorie, iar Evul Mediu a încetat să mai dea tonul. În plus, istoria e tot mai concurată de disciplinele sociale ale prezentului, care, neavând cum să se limiteze strict la prezent (prezentul nici nu există decât ca linie convențională între trecut și viitor), se hrănesc în bună măsură tot din substanța ei. S-au înmulțit științe care nici nu existau sau abia existau acum o sută și ceva de ani: sociologia, științele politice, antropologia (se înțelege, antropologia culturală, spre deosebire de vechea antropologie, predominant „fizică“; un domeniu nu tocmai riguros definit, cu frontiere extensibile, dar cu atât mai capabil de a avansa în bună măsură pe vechiul teren al istoriei).

Nu-mi vine să cred că istoria se va sfârși. Dar s-ar putea ca vremurile ei de glorie să fie apuse. Conceptul lui Fukuyama de „sfârșit al istoriei“ evocă o lume eliberată de tensiuni, ajunsă în stare de echilibru; o asemenea lume, neconflictuală și puțin preocupată de politic, ar manifesta probabil un interes scăzut pentru frământările trecutului.

Suntem însă departe de aşa ceva; doar Occidentul corespunde astăzi, parţial, unui asemenea model. Mi se pare că un pericol şi mai mare pentru istorie constă în ruptura pe care accelerarea însăşi a istoriei (a istoriei reale) este pe cale să o producă. În ultimul deceniu, lumea s-a transformat mai mult decât poate în întregul secol anterior. Ajunge să ne gândim la ce a însemnat globalizarea sau internetul. Şi mişcarea e tot mai rapidă. Peste vreo cincizeci de ani, s-ar putea ca oamenii să trăiască pe „altă planetă". Vor avea alt mod de viaţă, alte preocupări, alte valori. Istoria a funcţionat într-o lume fluidă, dar fără rupturi decisive, cât timp prezentul a fost mereu diferit, dar totuşi nu izolat de trecut. Chiar „prăbuşirea Imperiului Roman", oricât de impresionant ar suna această sintagmă, a reprezentat o restructurare istorică mult mai înceată şi mai limitată decât ceea ce se petrece acum sub ochii noştri. O ruptură masivă în sistemul de civilizaţie ar putea crea o stare de incomunicabilitate între lumea de mâine şi lumea de ieri. Chiar şi aşa, istoria nu ar dispărea, dar şi-ar pierde poziţia socială centrală, rămânând în seama unui cerc îngust de specialişti sau de amatori de insolit.

Nu este o previziune, ci doar un scenariu!

Adevăr? Ficţiune?
Sau, pur şi simplu, Istorie?

„— Nu pot crede cele ce-mi spuneţi. Ce va zice istoria?

— Istoria va spune minciuni, ca întotdeauna."

Acest schimb de replici din *Discipolul diavolului*, piesa lui George Bernard Shaw, nu lasă istoriei prea multe şanse de a se întâlni cu adevărul.

Să aibă dreptate paradoxalul irlandez? La limită, are, fără îndoială. Prea multe interese se susţin prin istorie,

pentru ca tentaţia minciunii sau, exprimându-ne mai puţin abrupt, a deformărilor, brutale ori subtile, să nu se manifeste. Istoria mai şi minte.

Vocaţia ei este totuşi adevărul. Orice istoric demn de acest nume caută adevărul, şi orice persoană interesată de istorie doreşte de asemenea să afle adevărul. Dificultatea derivă din faptul că ceea ce numim „adevăr" nu poate fi decât parţial şi orientat. Atunci când sursele sunt insuficiente, istoricul nu este în măsură de a formula decât *ipoteze*, şi corect este să recunoască acest lucru. Atunci când sursele sunt suficient de „acoperitoare", materialul faptic poate fi mai bine ţinut sub control, dar faptele însele se îmbină în *scenarii*, iar scenariile pot fi nenumărate. Şi, chiar dacă ar exista posibilitatea (dar nu există) unui scenariu universal acceptat, rămâne problema unghiului de privire, inclusiv a judecăţii morale. În viaţă, sunt învingători şi învinşi. Acelaşi scenariu istoric îi cuprinde pe unii şi pe alţii, dar ceea ce este adevăr pentru o parte devine, inevitabil, neadevăr pentru cealaltă.

Am asistat la o conferinţă despre Imperiul Roman susţinută de Jean-Pierre Martin, profesor la Sorbona. Teza, înfăţişată documentat şi convingător, a fost aceea a unui imperiu care a putut să dureze, atâtea secole, între limite aproape neschimbate, deoarece nu a mizat pe forţa brută, ci pe forţa de convingere. Romanii nu au impus nimic în provinciile cucerite: nici limbă, nici religie, nici mod de viaţă. Administraţia provincială era redusă la minimum, ca şi efectivele militare. A fost şi rămâne un *model de integrare* reuşit, tocmai fiindcă nu a impus, ci, pur şi simplu, a convins.

Însă un compatriot al lui Jean-Pierre Martin, renumitul istoric al Galiei, Camille Jullian, judecase lucrurile exact în sens contrar. În lucrarea *De la Gaule à la France. Nos*

origines historiques (1923), el nu ezita să pună în evidență „brutalitatea cuceririi romane“, denunțând servilismul nemotivat al admiratorilor Romei. Imperiul Roman nu ar fi fost decât „o decadență care a condus la o catastrofă“. „Să nu mi se mai vorbească de «geniul latin» — se indigna istoricul francez —, să nu se facă din Franța eleva și moștenitoarea acestui geniu. Ea este altceva și valorează mai mult.“ Iar acest altceva însemna continuitatea cu Galia preromană.

Cele două interpretări, fiecare avându-și adepții săi, exprimă, evident, ideologii distincte. Prin Camille Jullian vorbește naționalismul francez, și cu atât mai răspicat cu cât momentul era al unei Franțe victorioase la sfârșitul Primului Război Mondial. La fel judecă lucrurile, în sens autohtonist și naționalist, și partizanii români ai dacilor; unii dintre ei nu-i iartă nici acum lui Traian victoria din anul 106! Prin Jean-Pierre Martin, dimpotrivă, se afirmă ideologia construcției europene, spiritul său democratic și integrator. Cu înțelepciunea vechilor romani va trebui înfăptuită Europa confederată de mâine!

Iată, așadar, o istorie bine cunoscută în datele ei concrete, la care participă învingătorii și învinșii. Unde este dreptatea, unde este adevărul? În orice situație, se întrevede și o perspectivă a „celuilalt“. Există și învinși în istorie, există și posibilități eșuate, despre care se vorbește, de regulă, mai puțin decât despre învingători sau despre proiectele validate de timp. Nu înseamnă, de pildă, că punem sub semnul întrebării valorile și impactul istoric al civilizației americane dacă ne amintim că ea s-a extins totuși, cel puțin într-o primă fază, în detrimentul indienilor autohtoni. Vom avea de consemnat întotdeauna puncte de vedere, fie și minoritare și abia perceptibile din înălțimile istoriei, pentru care adevărul proclamat nu este adevăr.

Se conturează deja o tipologie a *victimei*. Glasul celor care au avut de suferit se aude tot mai tare. Recent, s-a aprins în Franța disputa în jurul colonialismului. Un proces civilizator sau asupritor? Și una, și alta, s-ar putea spune, dar în ce măsură? Tentativa factorului politic de a pune o surdină autoculpabilizării, accentuând asupra efectelor civilizatoare, a provocat reacții vehemente, în special din partea francezilor „de culoare“.

Să nu căutăm consensul în istorie. Nu îl vom găsi. Paradoxul este că progresul istoriografic nu numai că nu ne apropie, dar ne îndepărtează de proiectul unei istorii definitive. Știm tot mai mult. Știm probabil *prea mult*. Și știm tot mai puțin cum să legăm ceea ce știm. Guizot vorbea despre o „sută de feluri“ de a face istoria, dar era încă o istorie relativ omogenă, privită din o sută de unghiuri. Astăzi, avem o sută de istorii distincte, privite fiecare din o sută de unghiuri. O teorie unificată este mai ușor de realizat atunci când nu se știe prea mult. Sfântul Augustin a putut să adune, cu eleganță, esențialul cunoașterii istorice, într-o elaborare coerentă. Au putut să o facă mai târziu Vico, Hegel, Marx. Amplificarea și „parcelarea“ istoriei fac astăzi, desigur nu imposibilă — fiindcă în istorie nimic nu este imposibil —, dar din ce în ce mai problematică imaginarea unor noi construcții globale. Secolul al XIX-lea a fost puternic tentat de filozofia istoriei; înclinarea sa scientistă s-a întâlnit cu o istorie încă susceptibilă de a fi ținută sub control. Secolul al XX-lea, dimpotrivă, marchează un reflux sub acest aspect; spiritul său, și așa relativist, se conjugă cu o istorie care a devenit derutant de complexă. Marile tentative teoretice ale acestui secol au deja un aer desuet și, de altfel, în ciuda succesului de public, au fost aprig contestate de specialiști încă din primul moment. Așa s-a întâmplat cu teoriile lui Spengler și ale lui Toynbee. Toynbee este incomparabil mai erudit

decât Sfântul Augustin, sau chiar decât Hegel sau Marx. I s-a reproşat însă tocmai neaderarea istoriei la schema lui atât de seducătoare. Creatorul de sistem nu are nici o vină. Oricât de multe ar şti şi oricât de impresionantă i-ar fi capacitatea de sinteză, el nu mai poate aduna şi îmbina totul în mod convingător. Istoria a devenit prea mare. La capătul atâtor progrese segmenţiale, trebuie să mărturisim că nu ştim nimic cu adevărat esenţial despre mecanismul intim al istoriei şi despre sensurile ei. Sfântul Augustin ştia mai mult sau avea sentimentul că ştie mai mult. Dar cum să mergem mai departe? Ne lovim de misterul însuşi al destinului umanităţii.

Ar fi timpul ca istoricii să-şi lepede starea de inocenţă, întreţinută de iluziile scientiste, pentru a deveni conştienţi de constrângerile şi de limitele cărora demersul lor nu poate să nu li se supună. Relativismul care decurge de aici trebuie asumat, nu fiindcă aceasta ar fi condiţia ideală a istoriei (fireşte că nu este!), ci fiindcă, pur şi simplu, este condiţia ei inconturnabilă.

Conştientizarea relativismului nu înseamnă însă renunţare. Ar trebui să însemne, dimpotrivă, acutizarea conştiinţei profesionale. Tocmai fiindcă reconstituirea trecutului trece prin atâtea filtre deformante, de la structurile permanente sau fluide ale imaginarului la jocul ideologiilor sau la imperativele momentului politic, aplecarea spre ceea ce a fost pretinde rigoare conceptuală şi metodologică. Lăsată în voia ei şi ademenită de nenumărate cânturi de sirenă, istoria riscă să o ia razna! Ea trebuie ţinută în loc, atât cât poate fi ţinută, printr-o definire fără echivoc a regulilor meseriei. O metodă fermă nu va conduce la adevăruri incontestabile, dar va menţine investigaţia între limitele unor ipoteze şi scenarii plauzibile, ale unei dezbateri rezonabile şi inteligibile.

Istoria este un inepuizabil joc cu trecutul. Rămâne să-l facem cât mai inteligent şi mai sugestiv. Să nu fim dezamăgiţi de imposibilitatea unei versiuni ultime. Istoriile pe care fără încetare le recreăm sunt mai variate şi mai stimulante decât univoca şi nu prea convingătoarea istorie efectivă. Ele ne însoţesc în drumul *nostru*, ne ajută să ne precizăm proiectele, să ne înţelegem pe noi înşine. Poate că istoria spune până la urmă mai puţin decât am dori despre trecut, dar spune cu siguranţă foarte mult despre spiritul uman, despre neliniştile, căutările şi speranţele sale.

Indice de nume

Indice tematic

Cuprins

Din seria de autor
LUCIAN BOIA:

De ce este România altfel?

„Germanofilii“.
Elita intelectuală românească
în anii Primului Război Mondial

Capcanele istoriei.
Elita intelectuală românească
între 1930 și 1950

Tragedia Germaniei.
1914–1945

Franța, hegemonie sau declin?

Istorie și mit
în conștiința românească

Între înger și fiară.
Mitul omului diferit din
Antichitate până în zilele noastre

Explorarea imaginară a spațiului

Mitul democrației

Ceea ce numim îndeobște istorie nu este, în raport cu realitatea, decât o narațiune simplificată, dramatizată și învestită cu sens.
Ea filtrează trecutul, îl adaptează și îl deformează, trecându-l prin sita imaginarului și structurându-l în sensul ideologiilor prezentului.
În acest eseu despre condiția istoriei, Lucian Boia și-a propus să deslușească regulile potrivit cărora se petrece deplasarea dinspre real spre imaginar, dinspre unica istorie care a fost spre multitudinea de reconstituiri posibile. Sistemul de interpretare aplicat cazului românesc în *Istorie și mit în conștiința românească* este extins acum la scara întregii istorii.

ISBN 978-973-50-4945-4